القرضاوي مرجعًا: الفكرة والنشأة والمكونات

معتز الخطيب*

مقدمة: يوسف القرضاوي والمرجعية

يشكّل الشيخ د. يوسف القرضاوي علامة على مرحلة تاريخية بارزة في الفكر والفقه والحركة معاً، والكتابة عنه أو دراسة مسيرته وأفكاره شديدة التركيب؛ إذ إنها -إلى حد كبير- دراسة لملامح الفكر الإسلامي المعاصر في تداخله مع الفقه من أجل خدمة هدف واحد هو مرجعية الشريعة، التي تشكل الأساس الذي قامت عليه الحركة الإسلامية التي دُعيت باسم "الإسلام السياسي".

ثم إن دراسة فقه القرضاوي من شأنها أن تقف على المآل الذي وصلت إليه مسيرة الإصلاحية الإسلامية التي بدأها الإمام محمد عبده (ت ١٩٠٥م) في مصر، وتوارد عليها جيل من العلماء الكبار، يُعدّ القرضاوي من خاتمتهم؛ ففتاويه "تعكس التوجه الاجتهادي، والوعي العميق بالزمن والسياق التاريخي، ومتغيرات الاجتماع لدى الإصلاحية الإسلامية، بعد أكثر من قرن على نهوضها ... وهو أحد الشهود الكبار على تحولات الفقه والسياسة والفكر خلال النصف الثاني من القرن العشرين."[١]

وإلى الشيخ القرضاوي -مع الشيخ محمد الغزالي رحمه الله- يرجع الأثر الكبير في ظهور ما سُمي بالصحوة الإسلامية، التي أعادت الطابع الإسلامي للحياة العامة، من خلال تحويل ميراث الإصلاحية الإسلامية إلى ميراث شعبي جماهيري، الأمر الذي أثار

---

* باحث سوري متخصص في قضايا الفكر الإسلامي. يعد أطروحة دكتوراه في علوم السنة النبوية.
Alkhateeb2@hotmail.com

[١] نافع، بشير. الشيخ يوسف القرضاوي حارس ميراث الإصلاحية الإسلامية، **صحيفة القدس العربي**، لندن، ٢٠٠٦/٩/٢١م. وسنعود لاحقًا لمسألة صلة القرضاوي بالأفكار الإصلاحية.

العلمانيين العرب، ودفعهم إلى سجال مكثف مع الإسلاميين. وتزعّم القرضاوي مع الغزالي بعض تلك المناظرات العلنية في مصر،[٢] وهي تشبه -من حيث الموضوع- ذلك الجدل الذي دار بين الإمام محمد عبده، والمفكر العلماني اللبناني فرح أنطون (ت١٩٢٢م) في القرن التاسع عشر حول العلمانية أيضًا.

ومع تقادم الزمن وتطورات الحياة، تعاظم دورُ القرضاوي، حتى أصبح يمثل -إلى حدٍّ كبير- الفكر الإسلامي، فغدا فقيهًا مجتهدًا يملك من التأثير والمرجعية ما لا يتوافر لغيره. بل إن واحدًا من أعدائه يقرّ له بأنه يمثل "أباً روحيّاً" لحالة حركية سياسية إخوانية، وبأن اسمه راح يتكرس كـ "بابا للعالم الإسلامي."[٣] ويقرّ آخر بأن القرضاوي وآخرين -كالمودودي وقطب- "استطاعوا إشغال الفكر العربي الليبرالي المعاصر، وصرفه عن الاهتمام بقضايا أكثر حيوية وأكثر جدية ومصيرية."[٤]

والسؤال عن المرجعية المرتبطة بشخصٍ، سؤال غريب عن العالم السُّنِّي، فالفكر الإسلامي السُّنِّي مبنيّ على مرجعية فكر ومنظومة، وليس مرجعية أشخاص. وعلى فرْض تحقق المرجعية لبعض الأشخاص، فإن مرجعيتهم تبقى محصورة للمنتمين إلى جماعتهم أو حزبهم، مثل مرجعية تقي الدين النبهاني (مؤسس حزب التحرير) بالنسبة لأعضاء حزب التحرير مثلاً، أو مرجعية حسن البنا (مؤسس حركة الإخوان المسلمين) للإخوان المسلمين، إلى غير ذلك. لكننا مع القرضاوي في مرحلة متجاوزة لتلك

---

[٢] شهدت فترة الثمانينات بعثًا جديدًا للعلمانية، وتقابلاً حادًّا بين الإسلاميين والعلمانيين. انظر:
- جدعان، فهمي. **في الخلاص النهائي**، عمّان: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٢٤، ١٥٠.
- النابلسي، شاكر. **الفكر العربي في القرن العشرين**: ١٩٥٠/٢٠٠٠م، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠١م، ١٨٦/٢ وما بعدها.

[٣] المقصود هنا:
- عيد، عبد الرزاق. **يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب**، بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٥م، ص٩. وعبد الرزاق عيد يقدم هنا قراءة أيديولوجية معادية للدين أصلاً ممثلاً في القرضاوي، ويستنكر فكرة الحوار القومي الإسلامي ص١٠٣، ويرفض اقتراح الجابري للعقلانية بدل العلمانية ص١٠٨.

[٤] النابلسي، شاكر. **الفكر العربي في القرن العشرين**، مرجع سابق، ١٢٨/٣. وانظر:
- جدعان، فهمي. **في الخلاص النهائي**، مرجع سابق، ص٢٨٢.

المرجعيات الجزئية أو الحزبية، ومرجعية القرضاوي ثابتة لدرجة أن شخصًا مثل حسن نصر الله (الأمين العام لحزب الله) وصف القرضاوي بأنه "يمثل ما يشبه المرجعية عندنا"، ويقصد المرجعية الشيعية، وما هذا إلا لأن تأثيره شمل العالم الإسلامي كله، وبذلك تجاوز المرجعية الحزبية الضيقة، فهو يمارس سلطة راسخة في المجالات العلمية والحركية أيضًا، وعلى مستوى النخب والجماهير؛ إذ يحتفي الرؤساء والحكّام، بما يعكسه ذلك من قوة تأثير، وتحرص معظم المؤسسات أو النشاطات العلمية والخيرية على وجود اسم القرضاوي فيها، بما يمنحه من مصداقية ومشروعية لها، وجماهيرية عريضة.

ولعل مما له دلالة هنا: حضوره وتأثيره في ثلاث قضايا كبرى وقعت مؤخرًا: أزمة الرسوم الكاريكاتورية الدانماركية، وتصريحات بابا الفاتيكان التي سببت أزمة في العالم الإسلامي، ثم المشكلة الشيعية السُّنية؛ إذ كان لتصريحاته النقدية حولها تأثير كبير، حتى تجرّأ بعدها الناس على انتقاد "محاولات التقريب بين السُّنة والشيعة"، لا سيما بعد أن تسلَّم الشيعة السلطة في العراق.

ومن المهم القول هنا: إن المرجعية تتلخص في قوة التأثير والحجم الجماهيري، وإن الأصول الفكرية والفقهية والثقافية للخطاب الإسلامي المعاصر، ترجع في قسمٍ كبير منها إلى صياغة القرضاوي نفسه، فاجتهاداته أصبحت تشكل معتقدات وقناعات جمهور عريض من المؤمنين، وتصدر عنها المشروعية الدينية السائدة.

وبناء على ما سبق، نرى أن مرجعية القرضاوي ليست من نمط المرجعية الشيعية، وهي ليست إلزامية تفرضها البنية (الكهنوتية) كما هو في المرجعية الشيعية، وإنما هي مرجعية اختيارية فرضتها عوامل عديدة كما سنشرحها في هذه الدراسة: شخصية وعلمية وإعلامية وسياسية. فالجمهور الذي يرجع إليه، اختاره طوعًا، دون أن يوجد في الإسلام -وفق المعتقد السنّيّ- ما يفرض اختيار القرضاوي دون غيره، فالأمر المقرر في الشريعة هو مرجعية "العلماء/ أهل الذكر"، لكن ذلك غير مختصٍّ بفرد دون آخر،

ثم إن هؤلاء العلماء ينتمون إلى منظومة فكرية متحدة الأصول والقواعد، ومتواصلة مع تراث العلماء السابقين عبر القرون.

ثم إن المرجعية هنا نابعة من مركّبات عدة متضافرة معًا، من خلال الأدوار التي تقوم بها: الكتابة التي تتوزع على المجال العلمي الأكاديمي الذي يبني معرفة، والتنظير الحركي الذي يسدُّ فراغًا داخل الحركة الإسلامية السياسية، والكتابات الدعوية العامة التي تخاطب الجماهير العامة، والخطابة، والإمامة، والإفتاء، إضافة إلى الأدوار الاجتماعية العامة، والسياسية المتعلقة بالشأن العام، وهذه الأدوار أدت بالقرضاوي إلى ممارسة وظائف مهمة تشكّل "الرأي العام"، كانت تمارسها -تاريخيًّا- "طبقة" تسمى طبقة العلماء،[٥] وذلك قبل نشأة الدولة الحديثة، من خلال المكانة والسمعة التي يحتلها العالم بين أقرانه، ومكانته عند الجمهور الذي يستقبل آراءه وفتاواه، ويعتقد بصحة أفكاره. وفي هذين البعدين تكمن المنزلة الرفيعة، والتقدير، والاحترام الجماهيري الذي يحظى به العالم، ويكفل له نوعًا من الاستقلالية والسند الاجتماعي السياسي. وهذا نفسه متحقق للمرجعية الشيعية، خاصة أن المسلم الشيعي يُقلِّد المرجع في شأنه الديني اليومي، ويدفع له الخُمْس أيضًا، وبهذا تتحقق له الجماهيرية، والاستقلال المالي في موازاة السلطة. لكن ذلك يُوقعه في الوقت نفسه تحت سلطة الجماهير -التي تدفع الخُمْس- وأهوائها.[٦]

فالمرجعية التي نتحدث عنها -إذن- مفارِقة للمرجعية الشيعية من عدة أوجه، وأشد تعقيدًا؛ من حيث إن قبول أفراد الأمة للعالِم وتقليده في أقواله وفتاواه، هو قبول طوعي لا يوجبه قرآن ولا سنّة، ونابع من عوامل عدة تجعل من العالم صاحب رأي، وقادرًا على الجهر به، ولديه الاجتهاد الملائم للواقع العملي الذي يستجيب لحاجة

---

[٥] انظر في ذلك:
- باقادر، أبو بكر. العلماء من الدراسات التاريخية إلى الدراسات الاستراتيجية، **مجلة الاجتهاد** (بيروت)، عدد ٤٧-٤٨، سنة ٢٠٠٠م، ص٣٥ وما بعدها.

[٦] هذا الرأي لعلي الوردي. انظره في المرجع السابق، هامش ص٣٧.

الناس، وقادرًا على الإقناع، وبهذا كله يتحقق اختياره من قبل الناس طوعًا، ويحظى بثقة الجماهير، وهذا نفسه مصدر قوته في مواجهة السلطة نفسها، حين يتخذ موقفًا معارضًا لسياستها.

ثم إن المرجعية الشيعية تنقسم إلى نوعين: مرجعية تقليد وهذه هي السائدة بين جمهور الشيعة الإمامية، ومرجعية عامة وهي التي تسمى "ولاية الفقيه"، ونجد تمثلاتها في إيران، كما يؤمن بها حزب الله في لبنان؛ إذ يجب على المسلم الشيعي فيها أن يقلد "المرشد القائد" في شؤونه العامة (السياسية) وهو هنا علي خامنئي (المرشد الأعلى للثورة الإسلامية الإيرانية). وربما يمكن مقابلة تلك المرجعية العامة بفكرة القرضاوي حول إنشاء مرجعية "عالمية"، تمثلت في الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين الذي لا يهتم بإصدار الفتاوى، بقدر ما يهتم باتخاذ موقف موحد من قبل العلماء تجاه قضايا الأمة الكبرى، فهو هنا يبحث عن سبل تعزيز المرجعية التي يتمتع بها؛ بضمها إلى غيرها فيما يخص قضايا الشأن العام.

واستناداً إلى ما سبق سندرس القرضاوي، ليس بوصفه شخصًا، بل بوصفه شاهدًا على تحولات الفكر الإسلامي المعاصر، وبروز حالة المرجعية كما تشخصت لديه، من خلال تتبع مسارات تكوينه، ومكونات مرجعيته. ولما كان شاهدًا على حالة عامة تمثل خلاصة ما انتهت إليه الإصلاحية الإسلامية في تطوراتها المتعاقبة، كان لا بد من بحث السياق التاريخي الذي جاء فيه، لنضعه ضمنه فكرًا ونشأة وتكوينًا.

أولاً: المرجعية في سياقها التاريخي

سقطت الخلافة الإسلامية في النصف الأول من القرن العشرين، وبعد الاستقلال عن الاستعمار نشأت الدولة الوطنية في العالم العربي، وحين صيغت الدساتير في تلك الدول، وُضع نصٌّ – في معظمها – يفيد بأن دين الدولة الرسمي هو الإسلام، والشريعة الإسلامية هي مصدر رئيس أو المصدر الرئيس من مصادر التشريع فيها. ومع ذلك نشب صراع حادّ بين تلك السلطات والتيار الأصولي حول حقيقة "إسلامية"

الدولة، ونشأت أطروحة "الدولة الإسلامية" التي تتلخص مهمتها في تطبيق الشريعة، وتتفق على هذا المطلب جميع حركات "الإسلام السياسي"، وإن اختلفت في وسائل تنفيذه.

وفي ظل ذلك الصراع والجدل الذي كان يدور معه، كانت فكرة المرجعية تشغل المركز فيه، ففي بعض الأحيان حافظت المؤسسة الدينية على استقلاليتها عن السلطة القائمة، ومارست سلطتها بموازاة السلطة السياسية، وفي أحيان أخرى لجأت السلطة السياسية إلى استتباع المؤسسات الدينية لأجهزة الدولة، فأنشأ منافسوها مرجعيات دينية موازية، كثيرًا ما اكتسبت شعبيتها من استقلالها عن الدولة.

وشكّلت تلك الشريعة الشغلَ الشاغل للشيخ يوسف القرضاوي، فمهمة "الدولة الإسلامية" تطبيق الشريعة، وألّف كتابًا سماه "المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية"، وآخر سماه "شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان"، كما سمّى برنامجه الشهير عبر قناة الجزيرة الفضائية "الشريعة والحياة".

والشريعة هنا هي النظام الشامل؛ بما يعني من إعادة الطابع الإسلامي للحياة، وهو ما يجسّده تعبير "الحفاظ على الهوية" الذي انشغل به الشيخ كثيرًا، فمصطلح "الشريعة" يحمل أبعادًا سياسية، خاصة مع استخدام الحركات الإسلامية له في ظل الصراع على المرجعية.[٧]

وقد شهدت العقود الأخيرة من القرن العشرين صراعًا على الإسلام: عقيدة وشريعة ومرجعية، ونشب بين الأنظمة القائمة وحركات ما سمي بـ "الإسلام السياسي"، كما نشب بين الإصلاحيين والتقليديين والأصوليين، ولا يزال ذلك الصراع قائمًا عبر أشكال مختلفة. ومردّ ذلك كله مساحة التصورات وعالم الأفكار،

---

[٧] يعزو برنار بوتيفو شعبية مصطلح "شريعة" إلى الثمانينات، ويوضح أن مدلوله شموليّ. انظر:

- بوتيفو، برنار. **الشريعة الإسلامية والقانون في المجتمعات العربية**، ترجمة فؤاد الدهان، القاهرة: دار ابن سينا للنشر، ط١، ١٩٩٧م، ص٢٩.

وفي القلب منه تقع مسألة المرجعية التي يتم التنازع فيها وعليها، وتحديدًا في العالم السُّنِّي.

وبالرغم من كل ما قيل وحدث من صراع حول المرجعية، بين دعاة العلمانية ودعاة "الإسلام الشامل"، فإن الدولة "الوطنية" التي أقرت في دستورها بأن الدين الرسمي لها هو الإسلام تبعًا لواقع مجتمعاتها، لم تستطع أن تلغي مرجعية الشريعة من دستورها مع جهودها في العلمنة لاحقًا،[٨] ولكن الذي حدث أنها قامت بتضييق مجال تطبيق الشريعة عمليًّا في حدود الأسرة والمواريث والوقف، وسعت إلى استثمار الدين في مجالين: الأول في حاجاتها السياسية لتدعيم سلطانها، وتأمين التوازنات السياسية اللازمة لاستتباب أمنها، وإضعاف القوى المناوئة لها، فهي تارة تستخدم المثقفين التحديثيين ضد الإسلاميين، وتارة تستخدم الإسلام ضد المثقفين التحديثيين، بحسب مؤشر التهديد الذي يشكله الخصم.

والمجال الثاني: أن الدولة لم تكن تهتم كثيرًا بامتلاك خطاب إسلامي، لكنها أدركت أن ثمة وعيًا إسلاميًّا خارج منظومة الدولة يؤسس خطابًا شاملاً وموازيًا لها، بل ويطرح مقولة "الدولة الإسلامية" ويريد الحلول محلها، ولا يمكن لها مواجهة هذا التهديد الذي تمثله الجماعات الإسلامية السياسية إلا بتكوين خطاب إسلامي خاضع لها، ومنتظم في جهازها، وبهذا فهي تسعى إلى احتواء الإسلام عن طريق الاستيلاء على المؤسسة الدينية، وإدارة الشأن الديني، وتحويل القيادة الدينية إلى "مناصب" حكومية مندرجة في جهاز الدولة الحديث. والدولة هنا تظهر من وراء المؤسسة الدينية صاحبة الخطاب المتسامح، والمنشغل بالشعائر اليومية، والعبادات التي تنحصر في إطار المسجد،

---

[٨] يقول شاخت: "وظل المبدأ القائل بأن الإسلام من حيث هو دين ينبغي أن ينظم الناحية القانونية في حياة المسلمين، قائمًا لا يتحداه أحد". انظر:

- شاخت، جوزيف. بوزورث، وكليفورد. **تراث الإسلام**، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، الكويت: عالم المعرفة، ط٣، ١٩٩٨م، ٩٧/٢.

ومن ثم فهي تواجه إسلام الحركات السياسية بإسلام المؤسسات الحكومية، على اعتبار أن ذلك مخالف لروح الإسلام الذي تحتويه هي في جهازها.[٩]

تاريخيًّا، انضوى الفقيه السُّنِّي التقليدي في مشروع دولتي الخلافة والسلطنة في تقسيمٍ للعمل؛ إذ قوّى من جانبه أحياناً وأضعفه أحياناً أخرى، بحسب تطورات الوضع السياسي وتعاملات السلطة معه. ومع ذلك فقد حافظ على استقلال كبير؛ لعوامل عدة، فلم يكن ثمَّ صراع على السلطة بالشكل الذي شهدته "الدولة الوطنية" الحديثة، ولم يكن ثمّ صراع على المرجعية المنقسمة التي هي من مواريث الاستعمار و"صدمة الغرب"، وكذلك لم يكن ثمّ "جهاز" للدولة يسيطر على مفاصل الحياة اليومية للناس، ويحوّل المسألة الدينية إلى "مناصب" حكومية، فضلاً عن أن الفقيه كان يتمتع باستقلال ماليّ عن طريق "الحُبُوس" والوقف.

لكنّ التراكم التاريخي ومنهج التلقي العلمي، وتوالي العصور ومتغيرات الوقائع، أرست تقليدًا علميًّا بناه السابقون وتوارد عليه اللاحقون، حتى تَشَكل في منظومة كلية مستقرة إلى حدٍّ كبير، سُمّيت بـ "التقليد"، الذي تمّ التنظير له أيضًا في كتب الفقه مع استقرار المذاهب السُّنية، وحين جاءت حركة الإصلاح الإسلامي اصطدمت بهذا التقليد، وكان أبرز من يمثله ويحميه، المؤسسة الدينية المتمثلة في الجامعات العريقة وخريجيها، كجامعة الأزهر وجامعة القرويين.

ومنذ أواخر القرن التاسع عشر، تعرّضت المؤسسة الدينية لتحديات تمثلت في: الإصلاحيين الذين أرادوها أن تنفتح على الغرب، والسلفيين الذين أرادوها أن تعود إلى إسلام القرون الأولى، واشتدّ الهجوم على المؤسسة الدينية في الستينات في ظل

---

[٩] قارن بـ:
- غليون، برهان. **نقد السياسة: الدولة والدين**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٤م، ص٢٦٧-٢٦٨.

الصراع بين الإسلاميين والأنظمة، واستتباع الأنظمة للمؤسسة الدينية، أو ضعفها بسبب إلغائها عند بعض الأنظمة.[١٠]

وبذلك ضعفت المؤسسة الدينية، مما هيَّأ لظهور مرجعيات موازية تحظى بجماهيرية واسعة، وتتسم بالمصداقية، وتستجيب لأسئلة العصر واحتياجات مسلمي اليوم، في ظل تلك الصراعات التي كانت دائرة، وتهديدات الهوية مع التغريب، وتهديدات الوجود مع إلغاء الخلافة، وغياب الإطار الجامع للأمة، وقد كانت المؤسسة الدينية التقليدية متهمة بالجمود، والمحافظة الشديدة، وعدم القدرة على مواءمة العصر، فضلاً عن اهتمامها بالشعائر فقط.

وفي هذا السياق تظهر دلالة محاولة الإخوان المسلمين إنشاء مرجعية فقهية مستقلة عن الأزهر الذي ضعف كثيرًا،[١١] وتحول إلى "مؤسسة للدولة" بعد أن كان –تاريخيّاً– أشبه "بمؤسسة للأمة"، وبدا ذلك مع الشيخ سيد سابق صاحب "فقه السنة"، الذي قدّم له حسن البنّا، ويُعدّه الشيخ القرضاوي من شيوخه،[١٢] بل إن القرضاوي أوّل ما درّس الفقه في قريته درّسه "على طريقة فقه السنة،"[١٣] وهي الطريقة الخارجة على "التمذهب" الذي كان سائدًا عبر عصور التقليد؛ إذ يتم فيها التقيّد بمذهب محدد من المذاهب الفقهية الأربعة التي كانت سائدة في الأزهر آنذاك. ومن الجدير بالذكر أن

[١٠] يميز رضوان السيد بين عدة أنماط لعلاقة الدولة بالمؤسسة الدينية: النمط الأصولي، والنمط المحايد، ونمط الجفاء بين الدولة والمؤسسات الدينية. انظر:
- السيد، رضوان. الأصولية الإسلامية: الفعالية والعلاقة بالدولة في العالم العربي، **صحيفة الحياة اللندنية**، ٢٠٠٥/٤/٢.

[١١] وصف فهمي هويدي القرضاوي بأنه "أهم مرجع ديني من أهل السُّنة في زماننا"، واعتبر سيد القمني –وهو علماني– ذلك "خلعًا للإمامة الدينية عن الأزهر ومنحها للإخوان المسلمين ممثلين في عضوهم المرجعي القرضاوي". انظر:
- القمني، سيد. **مجلة روز اليوسف**، القاهرة، عدد ٣٩٨١، ٩/٢٥ /٢٠٠٤م. وهو منشور على صفحته الشخصية على الإنترنت.

[١٢] انظر:
- القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢م، ٤١٥/١.

[١٣] المرجع السابق، ٢٣٧/١.

كتاب "فقه السُّنَّة" كان يلقى نقدًا عنيفًا من قبل التقليديين، بل إن بعض أساتذة القرضاوي كان يحذِّر منه، وما تحمّس لتلك الطريقة إلا السلفيون الذي خرجوا على التقليد المذهبي، حتى إن الشيخ ناصر الدين الألباني المحدّث السلفي كان قد خرّج أحاديث كتاب "فقه السُّنَّة."[١٤]

وتبدو فكرة المرجعية كذلك حاضرة في وعي الشيخ القرضاوي في ثنايا رفضه لمنصب "المرشد العام للإخوان المسلمين"؛ إذ كانت علة رفضه أنه يريد أن يكون مرشدًا للمسلمين وليس للإخوان المسلمين فقط.[١٥]

والمرجعية التي يتم الصراع عليها، تقوم في الإسلام السُّني -في تكوّنها ومسارها التاريخي- على مرجعية فكرية غير مرتبطة بأشخاص. وأسهم في ذلك وجود السلطة الإسلامية -تاريخيّاً- التي يتمتع فيها الفقه الإسلامي -على اختلاف مذاهبه- بسلطة واسعة وفاعلية كبيرة في المجتمع، واتسع نطاق تلك المرجعية المرتبطة بمنظومة فكرية تشكلت نتيجة تراكم معرفي تاريخي، تَوَارَد عليه علماء كثيرون. لكن ممارسات الإصلاحية الإسلامية أدت إلى خلخلة تلك المنظومة، ثم جاءت ممارسات "الإحيائية الإسلامية" في ظل "الدولة الوطنية"، فأدت إلى نشوء اجتهادات وأطروحات عديدة، بعضها عنيف.

كما أن التقنيات الحديثة للدولة أوجدت علاقة جديدة بين الأفراد والقانون، ونشأت ثنائية القانون والشريعة، في حين كانت الشريعة الإسلامية أفضل تعبير عند الناس عن تلك الثقافة القانونية، و"في ظل الأنظمة القانونية الجديدة التي طبقتها الدول، وسهّلت بموجبها حصول الفرد على المواطنة، أصبحت الثقافة الإسلامية أقلّ وضوحًا

[١٤] المرجع السابق، ٢٣٧/١، كتاب الألباني: تمام المنة في التعليق على فقه السنة، ويقول في مقدمته: "ولقد كان صدور هذا الكتاب -فيما أرى- ضرورة من ضرورات العصر الحاضر".

[١٥] كان هذا في المرة الثانية التي عُرِض عليه فيها المنصب، وهو ما تحدث عنه في لقاء خاص عبر قناة دريم المصرية في برنامج "العاشرة مساءً" سنة ٢٠٠٦م. ولم يتبلور هذا الموقف حينما رفض المنصب للمرة الأولى، فلهجة رفضه هناك مختلفة. انظر:

- القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ٣٨٠/٣.

في المجالات العامة التي تشرف عليها الدولة، وفقدت الشريعة جانباً من قوتها كمرجعية جماعية أساسية،"[١٦] وهو ما جاءت الصحوة الإسلامية لتعيد بناءه، وكان أحد مجالات تكوّن المرجعية الناشئة والموازية للمؤسسة التي اندمجت في ذلك النظام، وقبلت بتحجيم دورها، والاختصاص بالشعائر، حتى إن التسمية التي أطلقتها بعض الدول -كسوريا مثلاً- على أولئك الذين يقومون بتلك المهام هي "أرباب الشعائر الدينية".

ثانياً: القرضاوي .. بدايات النشأة ومسارات التكوين

نشأ القرضاوي في قرية متواضعة من قرى الريف المصري، كان يغلب عليها "التقليد" الفكري والاجتماعي والمدني، لكن ملامح النجابة كانت بادية عليه منذ صغره، حتى إن عددًا ممن حوله تفرّسوا له بمستقبل جيد،[١٧] ورافقه هذا سائر حياته؛ ففي المرحلة الثانوية لم يستبعد أحد شيوخه أن يصبح القرضاوي شيخًا للأزهر،[١٨] وبعد رجوعه من رحلته الشامية قال له الشيخ الفضيل الورتلاني أحد علماء الجزائر: "إن حسن البنا عنده قدرات ليست عندك، وأنت عندك قدرات ليست عنده، ومجموع مواهبك يؤهلك لتقوم بدور، فلا تنسحب منه ولا تبخس نفسك حقها."[١٩] وعندما قرأ الدكتور محمد المبارك (عميد كلية الشريعة بدمشق ومن مؤسسي جماعة الإخوان المسلمين فيها، ت١٩٨١م) مسودة كتابه "الحلال والحرام" قال: "قد تعرفت على عالم جديد له مستقبله إن شاء الله."[٢٠]

إن العامل الأول من مؤهلاته الشخصية ماثلٌ في نبوغه الذي بدت ملامحه مبكرة في حياته، من الجِدّ والاجتهاد والانصراف إلى العلم، ثم ممارسة الدعوة، فهو تصدى

---

[١٦] بوتيفو، برنار. **الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٧.
[١٧] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ١/٢٩، ١٦٢.
[١٨] المرجع السابق، ١/٢١٠ وكان هذا تعليقًا على أمنية القرضاوي نفسه.
[١٩] المرجع السابق، ١/٤٨٤.
[٢٠] المرجع السابق، ٢/٢٩٥.

للقيادة مبكرًا في مناسبات عدة،[٢١] وكان زملاؤه في المعهد يحتكمون إليـــه، ويعدّونـــه مرجعًا لهم إذا اختلفوا في مسألة علمية،[٢٢] كما اختاره طلاب كلية أصول الدين رئيساً لاتحاد الطلبة.[٢٣] وهذه الزعامة التي بدت أماراتها عليه منذ نشأته، تتطلـــب مـــؤهلات كانت متوافرة فيه؛ من القدرة على مخاطبة العقل الجمعي للناس، والمقدرة الخطابية على التأثير فيهم واستمالتهم.

ومما يدخل في المؤهلات الشخصية أيضًا، تلك النوازع "غير التقليدية" التي بـــدت لديه، ونمت بعد ذلك لعوامل عديدة.

ومما يلفت النظر، أن القرضاوي تعرّف مبكرًا على الإمام المتكلم الفقيه الصـــوفي أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، فأول ما قرأه القرضاوي هو كتاب "إحياء علوم الدين" -وهو كتاب في التصوف وتربية النفس- وداوم على قراءته زمنًا،[٢٤] واصطحبه معـــه عندما اعتقل لأول مرة سنة ١٩٤٩م،[٢٥] بل إن القرضاوي يرى الإمام الغزالي "شـــيخه الأول."[٢٦] وفي ظل الأجواء التقليدية التي كان يعيشها القرضاوي، وفي مثل هذه السنّ المبكرة، لم يكن متاحًا له أن يخرج عن محيطه كثيرًا؛ إذ إننا نجد أن أول درس ألقـــاه في السنة الثانية الابتدائية من المعهد الديني كان عن "التوبة من المعاصي،"[٢٧] وأول خطبـــة ألقاها كانت في السنة الرابعة عن "الشكر لله،"[٢٨] وواضح تأثير كتاب "إحياء علـــوم الدين" فيهما، من حيث الموضوع والمضمون. واستمر هذا التوجه الوعظي حتى المرحلة الثانوية، التي بدأ فيها بتدريس الفقه في القرية، وأدخل على تدريسه بعض التعديلات؛

[٢١] المرجع السابق، ٢١٤/١، ٢١٨.
[٢٢] المرجع السابق، ٢١٩/١.
[٢٣] المرجع السابق، ٤٥٢/١.
[٢٤] المرجع السابق، ٢٨/١-٢٩، ١٦٢، ١٧٣.
[٢٥] المرجع السابق، ٣١/١.
[٢٦] وذلك في مقدمة كتابه "**الحياة الربانية والعلم**"، القاهرة: مكتبة وهبة.
[٢٧] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ١٧٤/١.
[٢٨] المرجع السابق، ١٧٨/١.

إذ ابتعد عن الحشو والتطويل، وتبنى التيسير والتخفيف، و لم يلتزم بمذهب أهل القرية الشافعي، بل لم يلتزم بمذهب على طريقة الشيخ سيد سابق.[٢٩]

إن هذه التطورات في تَشَكُّل الشيخ القرضاوي ونشأته، تكشف عن نزعة نقدية واضحة، ابتدأت من نقده لكتاب "إحياء علوم الدين" أثناء قراءته له؛ إذ كان يعترض على بعض ما جاء فيه من مبالغات وغلو،[٣٠] ومن ذلك مناقشاته مدرسيه في المعهد الديني التي استمرت لاحقًا إلى الكلية، فهو يصف نفسه فيقول: "أنا بطبيعتي أحب أن أفهم، وأحب أن أناقش، ولا آخذ كل شيء قضية مسلّمة،"[٣١] ويقول في موضع آخر: "وكنت على فطرتي وطريقتي أناقش وأسأل في كل ما لا يقتنع به عقلي أو يطمئن إليه قلبي،"[٣٢] وقد صاحَبَتْهُ هذه النزعةُ سائرَ حياته في مواقفه وآرائه.[٣٣]

إلى جانب النزعة النقدية، ثمة نزعة نحو المعاصرة، وهي التي بدت من طريقته في تدريس الفقه في المرحلة الثانوية، فلم يكن مرتاحًا للكتب المؤلفة في علم الفقه، وطريقة تدريسه في المرحلة الابتدائية؛ ففقه المعاملات كان "لا صلة له بما يجري في الحياة وما يحدث في واقع الناس،" بل "بعض العبادات أُدّيت إلينا ميتة مثل الزكاة والحج."[٣٤] وكذلك علم التوحيد أو العقيدة؛ فالمنهج الذي يدرس على أساسه "منهج قديم من آثار عصور التراجع والتخلف في الحضارة الإسلامية، وهو يقوم على افتراضات معينة

---

[٢٩] المرجع السابق، ١/٢٣٥-٢٣٧.

[٣٠] المرجع السابق، ١/٣٠.

[٣١] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ١/٢٠٥. وانظر مناقشاته لأساتذته في المرجع نفسه ١/٢٠٢؛ إذ ناقش محمود الدفتار مدرس الفقه الحنفي بخصوص الأضرحة التي تقام للأولياء، و ناقش الشيخ الشعراوي في البلاغة ١/٢٠٥، وناقش التحريريين ١/٤٧٢، واصطدم بأستاذ التفسير ١/٤١٠، و اصطدم كذلك بأستاذ الحديث ١/٤٩٠.

[٣٢] المرجع السابق، ١/٢٨٤.

[٣٣] انظر تفسيره للمولد النبوي في قريته في المرجع نفسه، ١/٣٣، وموقفه من ركوب الجنّ للإنسان ١/٤٧، ورفضه للجبرية ١/١٧١. ويقول في ١/٢٨٤: "المناقشة جزء من كياني".

[٣٤] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ١/١٨٥.

وفلسفة معينة لم تعد موجودة أو مؤثرة في حياتنا العقلية ... وهي مكتوبة بلغة لا تلائم هذا العصر، ولا تعالج مشكلاته العقلية."[٣٥] وكذلك التفسير.

إن نزعة المعاصرة تلك، إلى جانب النزعة النقدية، حالتا دون أن تكون ثمرة معايشة القرضاوي لكتاب "إحياء علوم الدين" هي العزلة، فهو قد استصحب من "الإحياء" الأثر الرباني بمعنييْه: التربوي والروحاني، فولّد لديه تلك النزعة الربانية،[٣٦] التي نمّاها شيوخه من بعدُ. فمنذ نشأته في القرية ثم التحاقه بالمعهد الديني، وكلية أصول الدين، وانتظامه ضمن الإخوان المسلمين، نجده يحتكّ بأشخاص لهم نزعة صوفية واضحة، وأعتقد بأن كتاب "الإحياء" الذي عايشه، والإمام حسن البنا الذي أعجب به أيما إعجاب، تركا أثرًا كبيرًا في تنمية الجانب الرباني لديه، فهو يصف حديث البنا بأنه "حديث نوراني، يحمل نفحة روحية، تخاطب القلوب، وتزكّي النفوس، وتسعى إلى الرقي بالإنسان من دنيا الطين والحمأ المسنون، إلى عالم ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾، (الحجر: ٢٩)"[٣٧] ويصف علاقة البنّا بأنصار دعوته بأنها "علاقة الشيخ بمريديه من الناحية الروحية."[٣٨]

وهذه النزعة كادت تسترها نزعته النقدية، حتى إن شيخه البهي الخولي (من الإخوان المسلمين) فوجئ بكتابَي القرضاوي: "العبادة في الإسلام" و"الإيمان والحياة"، وقال له: "كيف خبّأت عنا هذه الروحانية العميقة بمناقشاتك القديمة التي جعلتنا نفهمك على غير حقيقتك؟"[٣٩] وكان البهيّ قد تحدث عمّا أسماه "الروحانية الاجتماعية" في كتابه "تذكرة الدعاة"، وهو ما أفاد منه القرضاوي الذي انتظم معه في

---

[٣٥] المرجع السابق، ١/٢٢٢-٢٢٣.

[٣٦] وهو ينقل عن أبي الحسن الندوي أنه قال: "أنا مع الربانية ولست مع الرهبانية"، المرجع السابق ١/٢٨٤. والربانية تعبير قرآني، يستعمل للدلالة على التعبد الكثير لله، وتزكية النفس وتطهيرها من النقائص، والتخلق بأخلاق الله، أو كما جاء في الحديث النبوي: "أن تعبد الله كأنك تراه". فالربانية نزعة صوفية سلوكية.

[٣٧] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ١/٢٩٣.

[٣٨] المرجع السابق، ١/٣٤٧.

[٣٩] المرجع السابق، ١/٢٨٤.

"كتيبة الذبيح"؛ إذ كان همّ البهي فيها توجيه الطلبة توجيهًا روحيًّا وسلوكيًّا.[٤٠] وحين نقد القرضاوي تعليم الأزهر قال: إن دروسه "كلها تشكو من الجفاف الروحي."[٤١]

وممن تأثر بهم القرضاوي في هذه النزعة سعيد رمضان، صهر البنا، الذي وصفه القرضاوي بأنه "يتمتع بروحانية دافقة، وعاطفة قوية،"[٤٢] ومن شيوخه الشيخ عبد الحليم محمود (أحد شيوخ الأزهر، تخرج في فرنسا) "وقد كان رجلاً متصوفًا: فكرًا وعاطفة وعملاً،"[٤٣] والشيخ محمد الأودن (أستاذ الحديث في كلية أصول الدين) الذي يقول عنه: "كان يتدفق إيمانًا وروحانية، ... وهو يعطي جليسه شحنة روحية قوية."[٤٤]

لم تكن المؤهلات الشخصية وحدها كافية، ما لم تتوافر لها البيئة المساعدة على تنميتها واستثمارها، وهو ما توافر للقرضاوي حين التحق بحركة الإخوان المسلمين، فانجذب إلى مؤسسها حسن البنا منذ وقعت عينه عليه، واستمع إليه. فالقرضاوي الذي كان يتململ من النمط التقليدي في قريته، صادف مع حسن البنا حديثًا جديدًا أصيلاً لا عهد له بمثله. ونراه يقول: "لقد وعيته وهضمته وأكاد أحفظ كلامه كله لشدة وضوحه وتركيزه وبلاغته،"[٤٥] و"كان الرجل مشرقًا متألقًا كأن كلامه تنزيل من التنزيل، أو أقباس من أضواء النبوة،"[٤٦] وبلغ من تأثره به أنه "منذ تلك الليلة بات حريصًا كل الحرص على الاستماع إلى الشيخ البنا،" بل إن القرضاوي منذ سمع البنا في السنة الأولى الابتدائية من المعهد الديني، عدّ نفسه واحداً من الإخوان، لكنه انضم

---

[٤٠] المرجع السابق، ٣١٨/١. وتحدث الشيخ القرضاوي في كتابه "الحياة الربانية والعلم" عن منهجه في التصوف، وأثر الإخوان المسلمين في توجهه الصوفي.
[٤١] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ٢٣٤/١-٢٣٥.
[٤٢] المرجع السابق، ٣٠٢/١.
[٤٣] المرجع السابق، ٤١٢/١.
[٤٤] المرجع السابق، ٤١٣/١. وانظر ما كتبه عن تأثيرهما في توجهه الرباني، في كتابه "الحياة الربانية والعلم".
[٤٥] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ١٦٠/١.
[٤٦] المرجع السابق، ٢٤٥/١.

إليهم في السنة الرابعة الابتدائية.[٤٧] وكان يحرص دوماً على اللقاء بالبنا لشدة تعلقه بــه "تعلق المريد بالشيخ،"[٤٨] وكان قلما يجده.[٤٩]

وفي الحقيقة أن التحول الذي طرأ على القرضاوي الذي كان يقرأ "إحياء علــوم الدين"، ويخطب عن "الشكر لله"، و"التوبة"، ويجدّد في الفقه في حدود عدم الالتــزام بمذهب معين، واختصار الحديث عن أحكام المياه والطهارة ونحوها، إلى الحديث عـــن "الإسلام الشامل"، إنما طرأ عليه بعد انتظامه في سلك الإخوان المسلمين، وتحديدًا منذ أن استمع إلى حسن البنّا.

والقرضاوي نفسه يقرّ بذلك حين وقف "وقفة تأمل مع الإخوان"؛ إذ رأى أنـــه حقق -بانضمامه إليهم- "مكاسب دينية ومعرفية كبيرة"، فدعوة الإخـــوان يصـــفها بقوله: قد "وسّعت أفقي بفهم الإسلام فهمًا شاملاً كما شرعه الله تعالى، ... ولم يعد مقصورًا على أداء الشعائر كما كنت أتصور من قبل ... وأسقطت عني فريضة العمل الجماعي لنصرة الإسلام ... لتحقيق الأهداف الكبرى للأمة الإسلامية بعد أن هدمت الخلافة الإسلامية، ولم يعد للأمة خليفة ولا إمام، ولا رباط ولا نظام... وانتقلتُ مـــن مجرد واعظ ديني في القرية أو القرى المجاورة إلى داعية إسلامي. فلم يعد همّي محصـــورًا في الحفاظ على التدين الفردي في نفس المسلم ... وبانضمامي انتقلتُ مـــن الهمـــوم الصغيرة إلى الهموم الكبيرة، ومن المطامح التي تتعلق بشخصي إلى الآمال الـــتي تتعلـــق بأمتي ... ومما استفدته الخروج من العزلة التي فرضت على أبناء الأزهر نتيجة التعلـــيم المزدوج."[٥٠] أي: الديني والمدني.

ويتبدى من أطروحة "النظام الشامل" كل مقولات الخطاب الإسلامي المعاصـــر، وهي كذلك تختصر أمرين: خطاب الشيخ القرضاوي المحكي والمكتـــوب، وكـــذلك

---

[٤٧] المرجع السابق، ١/١٧٨.
[٤٨] المرجع السابق، ١/٢٤٢.
[٤٩] المرجع السابق، ١/٢١٥، وانظر: ١/٢٨٦، ٣٤٩.
[٥٠] ١/٣١٤-٣١٦، باختصار مع الحفاظ على ألفاظه.

دوره ونشاطه العملي، وهو ما يعكس مدى التحول الكبير منذ أن استمع إلى البنّا، ثم انضمامه إلى دعوته بعد ثلاث سنوات.

وحين سأل الصحفي والروائي المصري إحسان عبد القدوس (ت ١٩٨٦م) حسنَ البنا عن فكرة الإخوان سنة ١٩٤٥م، أجابه بأنه "وجد القائمين على أمر الإسلام قد عجزوا عن تطبيقه تطبيقاً صحيحًا، فالإسلام ليس دينًا فحسب، ولكنه نظام سياسي واقتصادي واجتماعي."[٥١] وفي سنة ١٩٤٧م أصدر البنّا مجلة "الشهاب" التي بيّن في مقدمتها أن أول ما تعنى به من القضايا: "عرض الأحكام الإسلامية عرضًا مبسطًا شاملاً يوافق أسلوب العصر، ومحاولة تقديم الإسلام بوصفه نظامًا اجتماعيًّا كاملاً (في مقابلة الرأسمالية والشيوعية) لا ديناً نظرياً لاهوتياً فحسب، والدفاع عن أحقية عقيدة الإيمان بالله (في مواجهة الفلسفات المادية) ..."[٥٢] وكان الهدف من هذه المجلة تثقيف الإخوان ومن تأثر بهم. وفي الواقع إن هذه البنود نفسها تلخص توجهات القرضاوي نفسه، فحين بدأ يدرس الفقه في المرحلة الثانوية –وكان قد انتظم في سلك الإخوان– اتجه به إلى حياة الناس وبلغة العصر، ثم انصرف لاحقاً لنصرة "الإسلام الشامل"، ومقارعة الفلسفات المادية التي تناهض الإيمان، والعلمانية التي تناهض فكرة النظام الشامل.

ولم يقتصر التأثر على البنّا وحده، فهذه الأفكار أضحت فلسفة جماعة عريضة، تقودها نخبة مفكّرة، ومن بينها الشيخ محمد الغزالي رحمه الله –شيخ القرضاوي– الذي كان يكتب في مجلة "الإخوان المسلمون" الأسبوعية مقالات عن قضية العدالة إسلاميّاً، في مواجهة ما يكتبه الشيوعيون والماركسيون عن فقدان العدالة، ثم في كتبه "الإسلام والأوضاع الاقتصادية" و"الإسلام والمناهج الاشتراكية"، و"الإسلام المفترى عليه بين

[٥١] وذلك في **مجلة روز اليوسف** في عددها الصادر في ١٢ سبتمبر، ١٩٤٥م. انظر كذلك:
– القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ١/٢٤٩.
[٥٢] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ١/٢٩٨.

الشيوعيين والرأسماليين"، و"تأملات في الدين والحياة"، وغيرها. بل كان الغزالي مع بعض الأزهريين قد أنشؤوا "لجنة النشر للأزهريين" شعارها "الدين في خدمة الشعوب"، ردًّا على الماركسيين الذين يقولون: "الدين أفيون الشعوب."[٥٣] والغزالي نفسه كان قد انتقد المؤتمر الوطني الكبير الذي دعا إليه عبد الناصر سنة ١٩٦٢م لتأييد التحول الاشتراكي، وتحدث الغزالي عن "وجوب تميزنا بتشريعنا وقيمنا وآدابنا وأزيائنا،"[٥٤] وكتابات الغزالي هذه تركت أثرًا في كتاب المفكر والأديب الإخواني سيد قطب أيضًا "العدالة الاجتماعية"، فقد كانت مراجع مهمة استند إليها.

ومن الشيوخ الذين كانت للقرضاوي صلة قوية بهم، المفكر الإخواني د. محمد البهيّ، وقد عمل معه القرضاوي حين كان البهي مديرًا عامًّا للثقافة الإسلامية بالأزهر في عهد شيخ الأزهر الشيخ محمود شلتوت،[٥٥] وكان البهي من أنصار فكرة "الإسلام الشامل" أيضًا، بل من أبرز دعاة الحل الإسلامي، فهو يربط بين ثلاثة من أبرز كتبه، وهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، والفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، والفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، فقد رأى أن الأول يوضح مواجهة المسلمين للفكر الإغريقي في القرن التاسع الميلادي، والثاني يوضح مواجهة المسلمين للفكر العلماني الصليبي في القرن التاسع عشر، والثالث يوضح مواجهة المسلمين للفكر الماركسي الليبيني الإلحادي في القرن العشرين.[٥٦] وقد حارب ما أسماه "هجوم الأيديولوجيات القادمة أو المستقدمة" في كتابه "الإسلام في الواقع الأيديولوجي المعاصر" الذي صدر سنة ١٩٦٨م، أي قبل كتاب القرضاوي "الحلول المستوردة".

---

[٥٣] المرجع السابق، ٤٢١/١.

[٥٤] المرجع السابق، ٤٢٥/١.

[٥٥] المرجع السابق، ٤١٣/١.

[٥٦] انظر:

- البهي، محمد. **الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١٩٨٢م، ص٥-٦. يشار إلى أن الطبعة الأولى لهذا الكتاب صدرت ١٩٤٧م، وكتابه الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار صدر سنة ١٩٥٧م.

وكان أحد أهم تجليات فكرة "النظام الشامل" هو الاهتمام بالمسألة الوطنية، التي كانت مدخلاً للمسألة السياسية، والتفريق بينهما هو ما ألحّ عليه حسن البنّا في حواره مع الكاتب الصحفي محمد التابعي سنة ١٩٤٦م، حين قال له التابعي: "ولكنكم دون شك تحولتم في السنوات الأخيرة إلى ناحية النشاط السياسي!. قال البنّا: النشاط الوطني تقصد، فما لنا بالسياسة علاقة. ولقد حرصنا دائمًا على ألا نحتكّ بالأحزاب ولا بالهيئات، فلما نشبت الحرب حرصوا هم على أن يحتكوا بنا، وتولدت من الاحتكاك الشرارة التي لفتت إلينا الأنظار."[٥٧]

وشغل الاهتمام الوطني مكانًا بارزًا في فكر البنّا ودعوته، فقد كان يتحدث عن واجب الأمة المسلمة نحو مقاومة المشروع الصهيوني، ومثّلت قضية فلسطين بالنسبة له قضية مركزية، وكان يعقد مؤتمرات للإخوان المسلمين في عواصم المديريات في مصر؛ لشرح الأهداف الوطنية التي كان الشعب يطالب بها بعد الحرب العالمية الثانية، وفي أحد تلك المؤتمرات تحدث نصيف ميخائيل -وهو باحث قبطي مصري كان يصطحبه البنّا معه في مؤتمراته المختلفة- عن قناة السويس وحق مصر فيها، وكان البنّا أشرك بعض الأقباط في اللجنة السياسية لجماعة الإخوان، وقد شرح البنا في ذلك المؤتمر ثلاثة أمور عبّر عنها بقوله: "قضيتنا، وسيلتنا، دعوتنا"، قال: "أما قضيتنا فأقصد بها الوطن الصغير والكبير والأكبر" وعنى بالوطن الصغير وادي النيل: مصر والسودان، وحدد الهدف القومي بالنسبة لهما بأمرين: جلاء الإنجليز عن وادي النيل، وتركه لأهله يحكمونه، وقصد بالوطن الكبير الوطن العربي من الخليج (الفارسي) إلى المحيط الأطلسي، والوطن الأكبر قصد به الوطن الإسلامي من المحيط الهادي إلى المحيط الأطلسي، أو من جاكرتا إلى الرباط، وتحدث البنّا عن أندونيسيا وضرورة تحريرها من الاستعمار الهولندي، وضرورة تحرير تونس والجزائر ومراكش (أي المغرب).

---

[٥٧] نشر هذا الحوار في **مجلة "آخر ساعة"** في عدد ٥ مارس ١٩٤٦م، وانظر:
- القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ١/٢٥٥-٢٥٦.

أما وسيلتنا فإنها تبدأ بالمفاوضة، إلى المقاطعة، إلى الجهاد إن لم تُجْـدِ الوسائل الأخرى.

وقد أوردتُ هذا الكلام -على طوله- لشدة أهميته في عمق الوعي الوطني والإسلامي فيه، كما أن هذه الكلمة كان لها أبلغ الأثر عند القرضاوي الذي كان يستمع إليها في ذلك الحين،[٥٨] ومن اللافت جدًّا تعليقه على كلام البنّا بخصوص الوطن الكبير؛ إذ قال: "وكان كلام البنا أول كلام محدد أعرف به حدود الوطن العربي" وتعليقه على كلام البنا عن الوطن الأكبر؛ إذ قال: "وكان هذا أول تحديد للوطن الإسلامي أسمعه."

وما كان الإلحاح على المسألة الوطنية قاصرًا على المؤتمرات، فالبنا كان يستثمر المنابر المختلفة لشرح ذلك، فقد خطب الجمعة في "كفر المصيلحة" في "المسجد العباسي"، وذهب القرضاوي وراءه ليستمع إليه، وتحدث البنا "عن هدفين أساسيين يجب أن تنصبّ جهود العاملين عليهما وهما: الفكرة الإسلامية، والأرض الإسلامية، ولا بد أن يكون أكبر همنا: تحقيق الفكرة الإسلامية وتحرير الأرض الإسلامية."[٥٩] وكذلك كانت روح جريدة "الإخوان المسلمون" اليومية التي ظهرت سنة ١٩٤٦م، التي كان القرضاوي وإخوانه يحرصون على شرائها على الرغم من فقرهم.[٦٠]

فالقضية الوطنية كانت "الشغل الشاغل والهم الأول" للإخوان في تلك المرحلة، وكان القرضاوي منخرطًا فيها، متتبعًا لذلك النشاط الثقافي،[٦١] ومساهمًا فيه عبر الخطب الثورية، والقصائد الشعرية التي كان يَنْظمها،[٦٢] كما "كانت قضية فلسطين طيلة المرحلة الثانوية قضية مهمة وحيّة وساخنة في نفوسنا."[٦٣] لهذا كله حين يتحدث

[٥٨] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ١/٢٤٣-٢٤٥.
[٥٩] المرجع السابق، ١/٢٨٨.
[٦٠] المرجع السابق، ١/٢٩٤.
[٦١] المرجع السابق، ١/٤١٥ ومما حضره في ذلك الحين في جمعية الشبان المسلمين ندوة بعنوان "يوم كشمير"
[٦٢] المرجع السابق، ١/٢٥٨.
[٦٣] المرجع السابق، ١/٢٦٠.

القرضاوي عن مكاسبه من الإخوان المسلمين، يقول: بانضمامي إلى دعوة الإخوان "أصبحتُ أطمح إلى تحرير وادي النيل وديار العرب والإسلام من كل سلطان أجنبي، وأطمح إلى طرد الأفكار والأنظمة والقوانين المستوردة، وإحلال الأفكار والأنظمة والأحكام الإسلامية محلها، وأطمح إلى أن تتقدم الأمة المسلمة، ... وأن تتوحد الأمة ... وأن تعود الخلافة الإسلامية."[٦٤]

إن قرضاويّ الإخوان ما عاد قرضاوي القرية والكتّاب، فقرضاوي القرية كان يتثقف على كتابَي أبي حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ومنهاج العابدين، لكن قرضاوي الإخوان أصبح – إلى جانب العلوم التقليدية التي تعلمها في الأزهر وكتب الأدب: "العقد الفريد" وكتب الأديبين المصريين مصطفى المنفلوطي (ت١٩٢٤م) ومصطفى الرافعي (ت ١٩٣٧م) — يتثقف على مجلة الإخوان الأسبوعية، وجريدة "الإخوان المسلمون" اليومية، ثم مجلة "الشهاب" التي أنشئت لتثقيف الإخوان وتجلية فكرة "النظام الشامل"، ومحاضرات البنا ورسائله، وكتابات الشيخ الغزالي، وغيره من دعاة الإخوان كالبهي الخولي صاحب "تذكرة الدعاة."[٦٥] وأثناء كونه طالبًا في الكلية قرأ كتاب الداعية الهندي أبي الحسن الندوي "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين"، ودلّ عليه بعض الأصدقاء ليقرؤوه،[٦٦] كما قرأ بعض رسائل الندوي، وقال: إن الندوي "أول من نبهنا إلى قيمة موقف رَبْعِيّ بن عامر حين قال: إن الله ابتعثنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده."[٦٧] وكذلك أهداه الفقيه الداعية د. مصطفى السباعي (مؤسس الإخوان في سوريا) كتابه "اشتراكية الإسلام" في الخمسينات.[٦٨]

---

[٦٤] المرجع السابق، ١/٣١٥-٣١٦.
[٦٥] المرجع السابق، ١/٢٩٩.
[٦٦] المرجع السابق، ١/٤٣٦.
[٦٧] المرجع السابق، ١/٤٣٩.
[٦٨] المرجع السابق، ٢/٤٦٣، ولم يذكر الشيخ تاريخ ذلك، لكنه ذكر أنه جمعه به د. محمد البهي، وكان الشيخ يعمل مع البهي في إدارة الثقافة في الخمسينات.

لقد شكّلت مجلة "الشهاب" الإخوانية رافداً مهمّاً لبناء ثقافة الإخوان، وتعميق فكرة "النظام الشامل"، وكذلك بناء شبكة علاقات ضمن باب أسمته "سجل التعارف الإسلامي"، الذي تذكر فيه جملة من أعلام العلم والدعوة والفكر، مع صورة كل واحد، وتعريف موجز به، وكان من تلك الأسماء: المرشد الثاني للإخوان حسن الهضيبي، والفقيه المصري محمد أبو زهرة، ومصطفى السباعي، والفقيه السوري مصطفى الزرقا، والأديب المصري عباس العقاد، والفقيه المصري عبد القادر عودة، والسياسي والقانوني السوري معروف الدواليبي، والمفكر السوري محمد المبارك، وغيرهم، وكان لهؤلاء إسهامات فكرية وفقهية مهمة ومؤثرة.

وكانت أول رحلة له إلى بلاد الشام في عام ١٩٥٢م، بأمر من حسن الهضيبي المرشد العام للإخوان، زار خلالها لبنان وسوريا والأردن،[٦٩] وتعرف خلالها على الكثيرين، وألقى العديد من المحاضرات، إلى جانب رحلته إلى أنحاء مصر التي كلفه بها المرشد أيضًا، لتوعية الإخوان وتوجيههم "للثبات على دعوتهم وعدم الذوبان في الآخرين، وتجنب الصدام معهم،"[٧٠] وجاب خلالها مدناً كثيرة في مصر، ألقى فيها محاضرات عامة ودروساً، والتقى الكثيرين. ومما يلاحظ -كذلك- حرصه الشديد على السعي إلى اللقاء بالعلماء باستمرار، بالروح نفسها التي كان يستصحبها للقاء البنّا من قبل، فهو قد حرص على لقاء أبي الحسن الندوي في مصر،[٧١] وتأسف أنه لم يلق الإصلاحي السوري الذي كان من مؤسسي الإخوان في مصر، ومن رموز "الصحافة الإسلامية" محب الدين الخطيب (ت ١٩٦٩م) رغم محاولته ذلك.[٧٢] وكان أستاذ القرضاوي محمد البهي قد عرّفه بكثير من أصدقائه الكبار، ومن أهمهم علماء سوريا: مصطفى السباعي، ومصطفى الزرقا، ومحمد المبارك، ومعروف الدواليبي، وهؤلاء جميعًا

---

[٦٩] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ٤٦٢/١.
[٧٠] المرجع السابق، ٤٨١/١.
[٧١] المرجع السابق، ٤٣٦/١.
[٧٢] المرجع السابق، ٢٩٧/١.

مع محمد البهيّ ساهموا في لجان تطوير الأزهر، واقترحوا تدريس طلاب الأزهر مـادة "نظام الإسلام" ليقدَّم فيها الإسلام نظامًا متكاملاً (شاملاً).[٧٣]

ومنذ جاء القرضاوي إلى قطر سنة ١٩٦١م، بدأت تتسع علاقاته مع صنفين مـن الناس: أهل العلم وأهل الحُكْم؛ فمن الصنف الأول زار الشيخ عبد العزيز آل محمـود قاضي المحكمة الشرعية، والشيخ عبد الله الأنصاري من مشايخ قطر، والقاضي أحمد بن حجر، وآخرين. ومن الصنف الثاني، تعرّف في مصر على سحيم بن حمد ابـن عـمّ حاكم قطر وأخي ولي العهد، وقد تعرّف عليه عن طريق الشيخ علي شحاته، أحـد الإخوان،[٧٤] وبعد أن جاء إلى قطر بدأ بزيارة وزير المعارف في قطر قاسم بـن حمـد، بصحبة شيخه عبد المعز عبد الستار، من شيوخ الإخوان، وصديقه من الإخوان أحمـد العسال،[٧٥] كما زار نائب حاكم قطر خليفة بن حمد بخصوص رواتب طلبة العلـم،[٧٦] بصحبة مفتش العلوم الشرعية عبد الله بن تركي، وزار حاكم قطر أحمد بـن علـي باقتراح من عبد البديع صقر، من دعاة الإخوان، وكان عبـد البـديع مقربًـا مـن الحاكم.[٧٧]

ومن قطر انطلق لزيارة باقي الخليج، فبدأ بالبحرين وحرص على لقـاء العلمـاء والقضاة فيها، وكان قد سافر إليها بدعوة من إخوان البحرين،[٧٨] ثم زار الشارقة وأقام بضيافة حاكمها صقر بن سلطان، الذي زاره القرضاوي بصحبة عدنان سعد الـدين، أحد الإخوان السوريين،[٧٩] وزار حاكم دبي راشد بن سـعيد بترتيـب مـن بعـض

---

[٧٣] المرجع السابق، ٣٠٦/٢.
[٧٤] المرجع السابق، ٣٢٨/٢.
[٧٥] المرجع السابق، ٣٣٩/٢.
[٧٦] المرجع السابق، ٣٤٠/٢.
[٧٧] المرجع السابق، ٣٤٨/٢.
[٧٨] المرجع السابق، ٤٣٣/٢.
[٧٩] المرجع السابق، ٤٣٧/٢.

الإخوان،[٨٠] كما زار حاكم عجمان، وتعرف على بعض الشخصيات العلمية والدينية من القضاة في الإمارات، وزار السعودية ومفتيها وعددًا من علمائها.[٨١]

لكن مع إبراز هذا الدور الجوهري والمركزي لفكر الإخوان المسلمين، في تكوّن مرجعية القرضاوي، هل يمكن أن تُردَّ مرجعيته إلى الإخوان؟ لا أعتقد ذلك، فشأن البدايات ليس كشأن النهايات، صحيح أن الفكرة الإخوانية شكّلت تحولاً جذريًّا في مسار القرضاوي ابن الكتّاب، إلا أن ذلك لم يكن ليثمر ما لم تتوافر في الشخص نفسه مؤهلات ذاتية وشخصية للإثمار، فضلاً عن أن الإخوان -بحسب ما يتبدى من قراءة مذكرات الشيخ على الأقل- لم يدركوا هذا التشكل لمرجعية القرضاوي، فقد ظلوا يفكرون في إطار جماعة الإخوان وليس جماعة المسلمين، وهو الترميز الذي يمكن أن تحمله فكرة عرض منصب المرشد العام عليه في المرتين. وكذلك يتبدى هذا من خلال وقفته النقدية مع الإخوان، التي يعيب فيها عليهم أنهم لم يوجهوه، وأنه بنى نفسه بنفسه عن طريق اختياراته الشخصية.[٨٢]

لقد أدى إرساء فكرة "النظام الشامل" بكل روافدها ورموزها، إلى ما سمي لاحقًا باسم "الصحوة الإسلامية" في السبعينات من القرن العشرين، بعد أن سيطرت الفكرة الوطنية على المجتمعات العربية فترة الحربين الأولى والثانية، ثم سيطرت الفكرة القومية العربية التي انتعشت في الستينات. وقد كان الإسلاميون فاعلين ومساهمين بقوة في الفكرة الوطنية كما أوضحنا سابقًا، لكن في الوقت نفسه كانوا يخوضون صراعاً على المرجعية أولاً، ثم صاروا إلى الصراع على المرجعية والسلطة لاحقًا في ظل الصراع مع القومية العربية،[٨٣] والذي مال إلى الحسم في السبعينات مع سيطرة الحركة الإسلامية

---

[٨٠] المرجع السابق، ٤٣٨/٢.

[٨١] المرجع السابق، ٤٤١/٢.

[٨٢] المرجع السابق، ٣١٧/١-٣١٩.

[٨٣] من مساهمات الشيخ القرضاوي هنا أنه كتب نشيد (مسلمون مسلمون) ردًّا على الغلو في القومية العربية، وتُغُنِّيَ به في البلاد العربية. انظر:
- القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، ٣٧٥/٢-٣٧٧.

عقيدة وتنظيمًا وانتشاراً اجتماعيّاً، وجاء ذلك على حساب العقائد والتنظيمات السياسية الأخرى، التي صار يُطلق عليها –جملة– الحركات العلمانية، التي يراد بها كل الحركات ما عدا الإسلامية.[٨٤]

ومهما قيل من تفسيرات "للصحوة الإسلامية"، فإن الإسلام شكّل إمكانية شرعية وتعبوية وتنظيمية كبيرة، خاصة مع وجود نخبة مفكرة حوّلته إلى "مذهبية سياسية اجتماعية"، من خلال إعادة تفسير الإسلام بما يستجيب للحاجات الجديدة في ظل نشأة الدولة الحديثة، وغياب السلطة الإسلامية، وهذا ما قامت به –حقيقة– جماعة الإخوان المسلمين، عبر "النظام الشامل" الذي شكّل القرضاوي أحد أكبر منظريه، بما يمتلكه من رصيد تراثي وفقهي كبيرين.

وساعد على ذلك اهتلاك[٨٥] الرأسمال الرمزي للمذاهب الأخرى الليبرالية والاشتراكية، ذات المنشأ الغربي. وهنا تحديدًا يمكن تفسير التوجهات التي نشأت في السبعينات لإعادة قراءة التراث الإسلامي، والمشاريع التي قام بها علمانيون ويساريون.

وما كان لهذا الانتشار الكبير للفكرة الإسلامية الجديدة أن يمرّ دون صراعات جديدة، وهنا يحضر الصراع مع العلمانيين الذين يقيمون تعارضًا بين العلمانية والدين، بما هو حامل لغائية سياسية. وقد كان القرضاوي أحد الوجوه البارزة التي خاضت مناظرات في هذا المجال، فقد خاض –مع شيخه الغزالي– مناظرةً مشهودة في الثمانينات حول العلمانية، مع شيخ العلمانيين العرب فؤاد زكريا، أثارت جدلاً كبيرًا في الصحافة المصرية، بل إن القرضاوي كتب بعدها كتابًا كاملاً،[٨٦] حوّل فيه المناظرة من مناظرة

---

[٨٤] انظر وقارن:
- غليون، برهان. **نقد السياسة: الدولة والدين**، بيروت، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٤م، ص٢١٦-٢١٧.

[٨٥] المرجع السابق، ص٢٦٥.

[٨٦] سماه "الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه"، كتبه سنة ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م.

مسموعة إلى مناظرة مكتوبة استمرّ تأثيرها حتى الآن.[٨٧] وقد شكّل القرضاوي أحد أبرز رموز "الصحوة الإسلامية" تلك، بل منظِّرها الأبرز،[٨٨] كما ظهر في مناظرة أخرى مع المفكر السوري العلماني الماركسي صادق جلال العظم في التسعينيات عبر قناة الجزيرة، ثم تصدى للرد على محاضرة البابا المثيرة للجدل عام ٢٠٠٦م، كما تصدى لحوارٍ (ممثلاً للسُّنة) مع الرئيس الإيراني السابق هاشمي رفسنجاني (ممثلاً للشيعة) سنة ٢٠٠٧م عبر قناة الجزيرة أيضًا. وقد شكلت هذه المواقف والسياقات التي جاءت فيها مواقع رمزية بالغة الدلالة؛ فقد مثّل الإسلام في مقارعة العلمانيين، ومثّل "بابا المسلمين" في مقارعة مقولات بابا الفاتيكان.

وعلى مستوى الحركة الإسلامية نفسها، والإخوانية تحديدًا، فأحسب أن القرضاوي شغل فراغًا كبيرًا عانى منه الإخوان، من حيث "غلبة الجانب العملي والجهادي على الجانب العلمي والفكري."[٨٩] وهذا الفراغ كان الدافع لمحاولة دمج فكر الإخوان المسلمين بفكر "الجماعة الإسلامية" في شبه القارة الهندية.[٩٠] بل إن جهد القرضاوي يتضح بجلاء في تنظيره للحركة الإسلامية، وتأصيله لقضاياها تأصيلاً

---

[٨٧] فقد أصدر عبد الرزاق عيد كتابًا سنة ٢٠٠٥م يرد فيه على كتاب القرضاوي "الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه" الصادر سنة ١٩٨٦م!، يحاول فيه الانتصار "لشيخ العلمانيين المتنورين النهضويين العرب المعاصرين" على حد تعبيره، إلا أن لغته الإنشائية التي تحتدّ كثيرًا وتتضمن الكثير من الشتائم والتهكمات، تعكس مدى الإحباط من استمرار جاذبية الحركة الإسلامية على حساب الحركات العلمانية. انظر:
- عيد، عبد الرزاق. **يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب**، مرجع سابق.

[٨٨] فقد كتب خمسة كتب تحمل عنوان "الصحوة" هي: الصحوة الإسلامية بين التطرف والجحود، والصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، والصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، والصحوة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد، ومن أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا. بل إنه جعل عنوان سلسلة كاملة من مؤلفاته "في ترشيد الصحوة والحركة الإسلامية"، تضمنت ٢٨ كتابًا.

[٨٩] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، ٣١٩/١، وانظر اجتماعه مع عدد من إخوانه بدافع شعورهم بأن الجانب الفكري في الجماعة يجب أن يُنمّى وأن يؤصّل في ١٥٥/٣.

[٩٠] انظر:
- القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، ٣١٩/١.
- حيدر، خليل علي. **الحركات الإسلامية في الدول العربية**، الإمارات: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط١، ١٩٩٨، ص٢٣-٢٤.

"شرعيّاً" يصل التراث بالمعاصرة، وفق مسلكيته الوسطية، وهذا ما يميزه عن كاتب بحجم محمد الغزالي -رحمه الله- على عمق أفكار الغزالي، ووضوح اتجاهه الإصلاحي.

ويتضح هذا الفراغ الذي شغله القرضاوي، في مجيئه بعد سيد قطب، وهو الكاتب الكبير الذي كسبه الإخوان في صفوفهم، لكنهم غصّوا به وبفكره، فالفراغ الذي عانوا منه، والتلاقح الذي حصل من فكر أبي الأعلى المودودي مؤسس الجماعة الإسلامية في الهند، تَوَّجَهَ انضمام سيد قطب إليهم، وتطويره لأفكار المودودي: الحاكمية والجاهلية، وهو ما أحدث انتقادًا واسعًا داخل جماعة الإخوان نفسها، وبقي محلّ جدل حتى الآن؛ إذ لا تزال تُنسب ظواهر العنف والتكفير إلى سيد قطب، بوصفه الأب الروحي لها.

وفي الواقع، ساهمت جهود القرضاوي في رأب الصدع الذي أحدثته أفكار سيد قطب، التي بدا فيها مخالفاً لدعاة الحركة الإسلامية قبله، وأبرزها أربعة أفكار بالغة الخطورة؛ الأولى: "الحاكمية السياسية" التي استعارها من المودودي، وعنها برزت فكرة تكفير الأنظمة القائمة، والثانية: أنه بنى على فكرة الحاكمية تكفير المجتمعات المسلمة، وأنها لا بد أن تدخل الإسلام من جديد عبر شهادة أن لا إله إلا الله على معنى الحاكمية المطلقة، والثالثة: أنه قدّم مفهومًا جديدًا للجهاد رآه حرباً على العالم بأسره، والرابعة: أنه لا معنى -برأيه- لما يحاوله علماء العصر من تطوير الفقه الإسلامي أو تجديده أو إحياء الاجتهاد فيه، ما دام المجتمع المسلم غائبًا من أصله، فإيجاد المجتمع المسلم يسبق الاجتهاد له لحل مشكلاته.

ولم يكن القرضاوي في تلك المرحلة قد برز كاتبًا مشهوراً، فهو حين خرج من مصر ١٢/٩/١٩٦١م، لم يكن له إلا كتابان هما: "الحلال والحرام"، و"العبادة في الإسلام،"[٩١] وهما كتابان لا يبدو فيهما البعد الشمولي للإسلام ذي الغائية السياسية.

---

[٩١] كتب بعض الرسائل الصغيرة مثل "قطوف دانية" و"رسالتك أيها المسلم" وغيرها. انظر:
- القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، ٢٩١/٢.

وأحسب أن هذا البعد -على مستوى الكتابة- ظهر متأخرًا بعد إعدام سيد قطب ونكبة حزيران ١٩٦٧م، وقد قام مشروعه -في أصوله الكلية- على عكس مشروع سيد قطب تمامًا، فهو بكتابته كتاب "الحلال والحرام" لمسلمي الغرب، يجتهد لمسلمين في مجتمع غير مسلم أصلاً، في حين أن سيد قطب يمنع الاجتهاد للمجتمع المسلم نفسه بحجة أن إسلامه غير صحيح!. وعلاقة القرضاوي بالغرب ليست علاقة مفاصلة، والجهاد لديه دفاعي وليس هجوميًّا، على عكس قطب، والمجتمعات الإسلامية إسلامها صحيح لكنه يحتاج إلى "ترشيد"، ولذلك كتب كتبه العديدة في "ترشيد الصحوة"، بل إن القرضاوي قد آثر مناقشة أفكار قطب والرد عليه في مسائل عديدة، بدأت بفكرة الاجتهاد، وانتهت بفكرة تكفير المجتمعات المسلمة.[٩٢]

بل إن القرضاوي أدرك ذلك الفراغ الفكري في الحركة الإسلامية، وراح يملؤه، من حيث إنتاجه الوفير في مجالات العلم الشرعي والفكر والحركة، ثم في إدراك نقطة الضعف الأساسية في مشروع قطب، وهي "أنه كان شديد الإعجاب بعلامة الهند الكبير الأستاذ أبي الأعلى المودودي وأنه اقتبس -تقريباً- جميع الأفكار التي كانت موضع الانتقاد في مشروع المودودي."[٩٣]

والقرضاوي -مع هذا-، أفاد من قطب ومن المرحلة التاريخية التي عاش فيها، فقد قطف ثمار الصراع مع القومية، والتقط اللحظة المناسبة للكتابة في النظام السياسي الإسلامي بوصفه حلاً حتميًّا، وذلك بعد إعدام قطب، وفي ظل نكبة القومية العربية. جاء ذلك في سياق توسع شعبي ملموس لدائرة النشاط الديني وبروز بوادر "الصحوة الإسلامية"، ولهذا فقد "نجحت المرجعية الإسلامية في جذب جمهور واسع؛ لأنها قادرة كعقيدة دينية على تجاوز التقسيمات التقليدية التي كانت تفرزها العقائديات الحديثة الطبقية والفكرية، وفتح المجال أمام تكوين تآلفات سياسية جديدة ... لا تقبل ولا

---

[٩٢] في كتابه: **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، وفي مذكراته في الجزء الثالث.
[٩٣] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ٣/٦٥-٦٦.

تقصي إلا على أساس معيار واحد: إعلان الانتماء للإسلام، والأخذ به شعارًا سياسيًّا إضافة إلى ما يمثله بشكل طبيعي كدين."[٩٤]

بهذا المعنى، يمكن فهم وسطية القرضاوي وإضافته التي قدمها للحركة الإسلامية، لجهة ترشيد الحاكمية والصحوة الإسلامية، ولجهة ممارسة الاجتهاد الفقهي، وبهذا المعنى شكّل رافدًا كبيرًا لإزالة الغلو والتطرف الذي طرأ على الحالة الإسلامية، بفضل تنظيرات المودودي وسيد قطب "الانفصالية"، وما لحقهما من جماعات تغذت على أفكارهما،[٩٥] وهذا المعنى لم يتنبه إليه بعض دعاة العلمانية من خصومه الذين يخوضون معارك شخصية وأيديولوجية معه ومع فكره، دون إدراك للحالة الفكرية والاجتماعية العامة التي سادت منذ السبعينات وحتى الآن، وكيف أنه شكّل صمَّام أمان حال دون توسع مزاج التشدد وأفكاره، فبقي مقتصراً على جماعات وفئات معزولة هنا وهناك.

وبهذا فقد جاء مشروع القرضاوي ضد مشروع قطب الذي تعاطى مع الإسلام كتلة واحدة لا تقبل التجزيء، ورأى أن الأمة المسلمة انقطعت، ولذلك فهما داعيتان متفاوتان: الداعية المناضل، والداعية الفقيه.

ثالثاً: مكوّنات المرجعية

إن الحديث عن فكرة المرجعية في العالم السُّنِّي محفوف بإشكال كبير؛ إذ المرجعية في العالم السُّنِّي تقوم -في تكوّنها ومسارها التاريخي- على مرجعية فكرية غير مرتبطة بأشخاص كما قدّمنا، وسوف نختار من مكونات هذه المرجعية ثلاثة عناصر هي:

---

[٩٤] غليون، برهان. **نقد السياسة**، مرجع سابق، ص٢٨١-٢٨٢.

[٩٥] يرى المفكر الفلسطيني فهمي جدعان أن نزعة الانفصال والتقابل لم تنجم إلا مع المودودي وسيد قطب والجماعات المنعوتة بالأصولية، بفضل فكرة الحاكمية التي جعلت "الحكم الإسلامي" مبدأ لكل فعل في المجتمع والدولة. انظر:
- جدعان، فهمي. **في الخلاص النهائي**، مرجع سابق، ص٣٢٢.

١. مركزية الفقه/الشريعة:

كان الفقه – وهو ينتظم جميع أفعال المكلَّفين المسلمين – يقع في مركز العلوم وحياة المجتمع الإسلامي،[٩٦] "فالحياة في الفقه ليست مقصورة على أمور العبادات وحدها، فالفقه الإسلامي ضم فروع الحياة والحقوق المدنية والسياسية والعقوبات، ولا يفلت فصل من فصول الفقه من أن يدخل تحت قاعدة مبنية على أساس ديني، وكل الأمور المتعلقة بالحياة الشخصية أو العامة داخلة في الواجبات الدينية، وبواسطة هذا يعتقد الفقهاء أن كل حياة المؤمنين موافقة لمتطلبات الدين."[٩٧]

وتتلخص مهام الفقه في ثلاث: الأولى: التطبيق في المحاكم والقضاء، والثانية: أنه معيار المؤمنين في تصرفاتهم، ومرجعهم الدائم في حياتهم اليومية من خلال المفتي أو رجل العلم، والثالثة: أنه مصدر المشروعية للمجتمع والدولة بحيث يضفي المشروعية على برامجها الخاصة والعامة. فقد كان بمثابة "نظرية يقوم عليها النظام القانوني"، ويضع أساساً يقوم عليه يقين الأفراد من المسلمين، بل وأحياناً من غير المسلمين، والكثير من المشاكل التي يجابهها المجتمع أو سيجابهها مستقبلاً، يمكن أن تجد لها حلاً بالرجوع إلى الفقه، عبر مصادره التشريعية التي تحدث عنها علم أصول الفقه.[٩٨]

وعلى هذا، فالفقه هو الذي كان يقوم بدور المشرّع وليس الدولة،[٩٩] وسلطة الفقهاء كانت سارية على الدولة؛ فهو مصدر الشرعية للأفراد والمجتمع والسلطة. ومن هنا لم تستطع معظم الدساتير الحديثة أن تتجاهل مرجعية (الشريعة الإسلامية)، لكن

[٩٦] انظر حول مركزية الفقه:
– الخطيب، معتز. مسالك الفتوى وجدلية الفقه والسياسة، بحث مقدم إلى مؤتمر: **فقه النوازل وتجديد الفتوى**، عُمان، ١-٤/٤/٢٠٠٧.

[97] تسيهر، جولد. **العقيدة والشريعة في الإسلام**، (الترجمة العربية) القاهرة، بغداد: دار الكتب الحديثة، مكتبة المثنى، ط٢، د.ت، ص٦٥.

[٩٨] بوتيفو، برنار. **الشريعة الإسلامية والقانون**، ص٣١-٣٢، وهو قد أفاد من جلبير دولانو وكلاهما يتحدث عن أن هذا النموذج كان سائدًا في القرن التاسع عشر. إلا أنني أرى أن هذه المهام وجدت عبر تاريخ الفقه الإسلامي نفسه عبر القرون.

[٩٩] شاخت، جوزيف. **تراث الإسلام**، مرجع سابق، ٢/١٠٦، ٢/ ٩٥-١٠٠.

بقي ذلك على نطاق ضيق وغير فاعل في أغلب الأحيان، وهذا ما أدى إلى انتشار مصطلح "الشريعة"، مع الحديث عن فكرة "الدولة الإسلامية" و"الصحوة الإسلامية"، بهدف إعادة الطابع الإسلامي للحياة العامة، وهنا كان اللجوء إلى الفقه للتعرف على حلول مناسبة لأسئلة الناس والعصر.

وقد تأسست مرجعية القرضاوي من خلال عدة نواحٍ؛ الأولى: مركزية الفقه، والثانية: مرجعية الشريعة الحاكمة وحدها في صراعه مع العلمانيين، والثالثة: الوسطية التي عدّها روح الإسلام والمعبر عنه، في مواجهة (راديكالية) سيد قطب التي اعتمدها تنظيم القاعدة، وهذه (الراديكالية) أصبحت المعبّرَ عن الإسلام في الغرب أو أصبحت المعنيّ بوصف: الإسلاميين.

بدا مترع القرضاوي الفقهي مبكرًا، وهو ما لاحظه عليه شيخه البهي الخولي من خلال مناقشاته، ومع ذلك لم تحتل الكتابة في الفقه مترلة أولية عند القرضاوي،[100] لكن القدر ساقه لتأليف كتاب "الحلال والحرام"، عبر تكليف أستاذه محمد البهي له بالكتابة فيه، استجابةً لطلب الخارجية المصرية التي أرسلت لمشيخة الأزهر تطلب منها الكتابة في هذا؛ لأن المسلمين في أوربا وأمريكا يحتاجونه، وقد قال له البهيّ الخولي: "هذا الكتاب صدّق نبوءتي ... اختلفت أنا والشيخ الغزالي .. وكان من رأي الغزالي ومعه بعض الحاضرين أنك لديك قابلية أن تكون شاعرًا عظيمًا إذا تفرغت للشعر وأديت له حقه، وكان من رأيي أن يتفرغ القرضاوي للعلم أولى، ... فالذي آمله إذا تفرغ للعلم أن يكون – إن شاء الله – فقيه العصر، وأحسب أن هذا الوليد الجديد (الحلال والحرام) يحمل البشارة بتصديق نبوءتي"، بل إن الفقيه الكبير مصطفى الزرقا قال: "إن اقتناء هذا الكتاب فرض على كل أسرة مسلمة."[101]

---

[100] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ٢٩٢/٢.
[101] المرجع السابق، ٢٩٨/٢-٢٩٩.

والاحتفاء الكبير الذي قوبل به الكتاب من رموزِ الفكر والفقه، وخاصة منظري "الإسلام الشامل" كان لافتًا، من أمثال الدواليبي ومحمد المبارك والمودودي وغيرهم. بل إن ترجمته إلى كثير من لغات العالم حتى وصل إلى الصين، يعكس دلالات عدة: انتشار القرضاوي نفسه، وانتشار اختياراته الفقهية فيه التي لبّت حاجة المسلمين في العالم غير الإسلامي عامة، بما يعكسه من مكوّن مهم من مكونات المرجعية وهو التيسير والتخفيف، أو بتعبير آخر: توسيع دائرة الإباحة التي ضيّقتها الاختيارات المتشددة والتحوطات الفقهية المتأخرة. وما أمكن ذلك إلا بالخروج من المذهبية السائدة، والاهتمام بآراء الصحابة والتابعين، التي فيها توسعة على الناس وتخفيف من المقيِّدات.[١٠٢]

كما أن جهد القرضاوي الفقهي يمكن أن يندرج ضمن توجه فقهي عام، ساد لدى الفقهاء الذين التمسوا في الميدان الاجتماعي -بحذقهم ونفاذ بصيرتهم- مختلف الوسائل للتغلب على الصعاب التي ظهر لهم أنها تعوق الإسلام عن الأخذ بمقتضيات العمران الحديث، فابتكروا تفريعات دقيقة يستعينون بها على إباحة هذه النظم الجديدة،[١٠٣] وعلى هذا المعنى تندرج جهود القرضاوي -مع من سبقه- في مجالات شركات التأمين، والبنوك، وفي مجال ما أسماه "فقه الأقليات" في الغرب، وفي ميدان المسائل السياسية الكبرى كالانتخابات والدستور والديمقراطية وغيرها.

وبهذه الطريقة استطاعت الحياة الإسلامية أن تأخذ عن المدنية الغربية ما يلائمها من نظمها الجديدة، وهو ما عدّه جولد تسيهر "ظاهرة مؤسفة مُمِضّة ثقيلة على النفس؛ إذ إن الأنظمة النافعة ذات القيمة العملية والمصلحة الحيوية، لا يُستطاع تنفيذها

---

[١٠٢] يمكن إدراك هذا الملمح من خلال موسوعة فقه التابعين التي عكف على إصدارها د. محمد روّاس قلعه جي، بل إن جولد تسيهر لمس ذلك فقال: "لم يكن غرض الفقه أن يجعل حياة المسلم مرة واحدة محصورة بسد من التحديدات الفقهية"، وبيّن كيف أن "أعمال الصحابة القدماء كانت سهلة قليلة الحرج". انظر:
- تسيهر، جولد. **العقيدة والشريعة**، مرجع سابق، ص٦٧ وما بعدها.

[١٠٣] قارن: تسيهر، جولد. **العقيدة والشريعة**، مرجع سابق، ص٢٥٧-٢٥٨.

ولا تنال حق وجودها إلا عن طريق فتوى من الفتاوى،"[١٠٤] بل إن رضوان السيد تحدث عن هذا النهج الذي ساد لدى "الإحيائية الإسلامية" وأسماه "نهج التأصيل"، ويعني عدم الاعتراف بأي شيء -وإن لم تظهر مخالفته للمعروف- إلا إذا أمكن إعادته نصّاً أو استدلالاً إلى أحد الأصلين (القرآن والسنة)، وهو نهج يبدو في المسائل الكبرى المتعلقة بالعالم والعصر، لا في المسائل الفقهية التفصيلية على حد قوله.[١٠٥]

وأحسب أن مردّ ذلك إلى مركزية الفقه،[١٠٦] وهو ما لم يُلتَفت إليه، فضلاً عن أن نهج التأصيل ذاك ربما يصدق على النهج السلفي بمعناه الخاص تحديداً، وهو التيار الذي ينتسب إلى الإمام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، والشيخ محمد بن عبد الوهاب (ت١٢٠٦هـ/١٧٩١م)، ولا يصدق على التيار الإحيائي وعلى القرضاوي على وجه الخصوص.

كما أن الأنثربولوجي المعروف طلال أسد وهو يعيد التفكير في مفهوم "التقليد" والمجتمعات/الثقافات التقليدية، يجعل التقليد والحداثة حيثيتين مختلفتين للوضعية التاريخية، وليستا حالتين متنابذتين في مرتبة الثقافة والاجتماع؛ بمعنى أن التقليد وجه من وجوه الحياة، وليس مرحلة من مراحل التطور. وبهذا المعنى يقول: "يمكننا النظر إلى الإحياء الإسلامي المعاصر بوصفه محاولات لاستحضار التقاليد الإسلامية القابلة للتكيف، وربطها بالحداثة بما هي وضعية يختبرها العالم الإسلامي راهنًا، لا بل أكثر من ذلك، أي بوصفه محاولات لصياغة سبل ممانعة ومناجزة ليس فقط مع الغرب، بل أيضًا مع التاريخ الإسلامي."[١٠٧]

---

[١٠٤] المرجع السابق، ص٢٥٦.

[١٠٥] السيد، رضوان. **سياسيات**، مرجع سابق، ص٤٣، وانظر: ص١٦٩و١٨٠.

[١٠٦] قال القرضاوي في كلمته أثناء تكريمه من سلطان بروناي: "علم الفقه — أيها السادة — هو العلم الذي يضبط مسيرة الحياة الإسلامية ويقود الدورة الحضارية للأمة بأحكام الشرع" وعدّ من مزايا الفقه: الشمول للحياة كلها، من الفرد للدولة، والتيسير ورفع الحرج، والواقعية، ورعاية مصالح الخلق. يوسف القرضاوي: كلمات في تكريمه وبحوث في فكره وفقهه مهداة إليه بمناسبة بلوغه السبعين، ص١٠٢٦.

[١٠٧] أسد، طلال. السلطة الحديثة وإعادة تشكيل التقاليد الدينية، حوار مع صبا محمود، ترجمة مصطفى الحرازين، **مجلة الاجتهاد**، عدد٤٧-٤٨، سنة ٢٠٠٠م، ص٢٥٥.

٢. المرجعية في السياق:

وبهذا المعنى نفسه شكّل القرضاوي والغزالي -رحمه الله- "علامة على عصر وعلى مرحلة من مراحل الفكر الإسلامي، فعلى أيديهما ارتأب الصدع الذي عانى منه فقه الإسلام وفكره على مدى القرن الرابع عشر الهجري (بدأ نحو ١٨٨٣م)، حين عانى الفكر الإسلامي نوعًا من الانفصام بين حركة التجديد وحركة المحافظة. وكانت حركة التجديد تنشر وجوهًا لاستجابة الفكر الإسلامي لأنواع معاملات جديدة، وأوضاع نظم اجتماعية وسياسية حادثة، وتفتق حلولاً لمشاكل طرأت لا تجد لها في فكر السابقين حلولاً جاهزة، وكانت حركة المحافظة تنظر إلى الوافد الأجنبي من الغرب وأوربا بقلق شديد؛ ترى فيه فكرًا يريد أن يجتث الأصول وترى فيه أنماط عيش، وأوجه سلوك، وأنواع معاملات، تتعارض مع نظام الواجبات والمحرمات الإسلامية، وتتبجح في تحديها لهذا النظام، وهذا ما أظنه وضع الشيخ القرضاوي (ولد ١٣٤٤هـ/١٩٢٦م) على خارطة الفكر الإسلامي في القرن العشرين. فقد وقف مع الشيخ الغزالي (ولد ١٣٣٥هـ/١٩١٧م) على ملتقى البحرين: بحر المحافظة وبحر التجديد، وصار المجدِّد هو من يدافع عن الأصول ويذود عنها، وصار المحافظ هو من يتوسل بالتجديد لصيانة الوجود والبقاء."[١٠٨]

والجدال بين تياري المحافظة والتجديد كان يدور على ساحة الشريعة -بمعناها الشامل- ومحورُها الفقهُ الإسلامي. وهنا يبرز الدور الذي أسهم به القرضاوي -إلى جانب شخصيات أخرى كالشيخ الغزالي- في بناء مرجعيته وخطابه عبر أكثر من نصف قرن. فوسطيته التي تحدث عنها كثيرًا قامت على حلول توفيقية وتصالحية، جمعت بين المحافظة والتجديد بعد أن نشأ صراع بينهما.

---

[١٠٨] البشري، طارق. في صحبة القرضاوي بين علوم الدين والدنيا، **مجلة الهلال**، عدد أبريل ٢٠٠١م، ص٧٧-٨٨. بتصرف.

وهو في هذا استطاع أن يُشيع خطاباً معاصراً يستثمر فيه المصطلحات الحديثة في صوغ المقولات الإسلامية التراثية، في سياق وعي ساد لدى فئات من العلمانيين بلامعقولية الدين، وأنه إحالة إلى التخلف، "واكتفى الباحثون في العالم الثالث عموماً، وفي الوطن العربي خصوصاً، بالتسليم بأن الدين والفكر الديني ليسا إلا من صنف الظواهر اللامعقولة أصلاً، المرتبطة بقيم بالية لا عقلانية ومعادية للعقل، أو بالانتماء المتعصب للجماعة أو التاريخ الماضي، ومن ثم رفضوا -دون وعي- مشروعية أو حتى إمكانية البحث العقلاني في الدين."[١٠٩]

ومع أن القرضاوي اتصف بالانفتاح والتواصل مع الغرب، فإن وسطيته التي توائم بين التراث وبعض منجزات الحداثة، بقيت محصورة داخل النسق الإسلامي نفسه، وبما يستطيع أن يستجيب إليه،[١١٠] وهو ما سماه بعضهم "نهج التأصيل"؛ لأن المسألة هنا ليست مجرد أخذ "القيمة العملية والمصلحة الحيوية" حيثما كانت بحسب تعبير جولد تسيهر، وليست مجرد قبول الوافد والانخراط في العالم المعاصر بغض النظر عن مشروعية ذلك دينيًّا كما تصور رضوان السيد، بل إن الأمر مرتبط بواقع صراع بين تياري المحافظة والتجديد أولاً، ثم بواقع مجتمعات متدينة تبني تصرفاتها بناء على المشروعية الفقهية التي يقررها الفقيه ثانيًا، وبغير هذا المسلك التأصيلي لم تكن لتتحقق الاستجابة اللازمة، و لم يكن بالمقدور تكوّن المرجعية الدينية.

كما أن السياق الذي نشأ فيه ذلك الخطاب، وتمت فيه تلك الاستجابة، كان سياقًا مشحونًا بالتوتر بين الإسلام من جهة، والغرب -بكل التباساته الثقافية

---

[١٠٩] غليون، برهان. **نقد السياسة**، مرجع سابق، ص٢٣١. وهذا الكلام ينطبق على العلمانيين الأصوليين أمثال صادق جلال العظم، وعبد الرزاق عيد وغيرهم. واستعمال القرضاوي للمصطلحات الحديثة هو ما يثير غضب عبد الرزاق عيد مثلا في كتابه المشار إليه سابقًا.

[١١٠] انظر مثلاً مقدمة الطبعة الأولى من كتاب "الحلال والحرام"، التي يلحّ فيها على العامل الذاتي في التجديد والتيسير، وليس أنه استجابة لواقع الغرب. وانظر:

- البشري، طارق. في صحبة القرضاوي، مرجع سابق، ص٩١.

والاستعمارية- من جهة أخرى، وهنا نشأت فكرة الحفاظ على الهوية المهددة، ومقاومة التغريب في ظل صراع آخر موازٍ للصراع الأول، كان يدور على المرجعية بين الإسلاميين والتغريبيين، فقام خطاب الهوية على مقاومة التغريب الذي هو "تحولٌ فعلي روحي -بقدر ما هو فكري- باتجاه ديانة الغرب اللاأدرية"؛ إذ نجد الحداثة ديانة بديلة،[١١١] وخاصة مع غلبة العقلانية المفترضة واسترذال الدين.

إلى ذلك فإن حرية الحركة والنشاط التي أتيحت له في قطر، أسهمت في تكوين مرجعيته، فقد جاب العالم كله انطلاقًا منها، وكان يحرص في رحلاته على إقامة الصلات العلمية مع مختلف العلماء، وكذلك مع عدد من المسؤولين السياسيين، ومع هذا فإن ازدواجية علاقته بالسلطتين العلمية والسياسية، لم تجعله يذوب في واحدة منهما، فحافظ على قدر كبير من استقلاليته، ومن هنا نبعت قوة مرجعيته من أمرين: الأول: اقتناع الناس بأفكاره، والثاني: قدرته على إبقاء الاحترام له ولمشروعيته ولشعبيته، في ظل فساد عدد من العلماء، أو استتباعهم لمؤسسات السلطة،[١١٢] وكذلك في ظل غياب عدد من الرموز العلمية المؤثرة؛ كالغزالي والشعراوي والطنطاوي وآخرين (وكلهم كان لهم حضور إعلامي)، فضلاً عن انحسار مرجعية الأزهر لأسباب عديدة.

وتبدو فكرة الاستقلالية بجلاء، من خلال تبدل موقفه من "مشيخة الأزهر"، فحين كان طالبًا في السنة الأولى في الثانوية، كان يطمح لأن يصبح شيخًا للأزهر، لكنه حينما سئل وهو في الخامسة والسبعين من عمره: هل لا تزال هذه الأمنية واردة؟ أجاب بأن "شيخ الأزهر لم يعد -وحده- قادرًا على تحقيق ما يريده من إصلاح

---

[١١١] ليكلرك، جيرار. **العولمة الثقافية: الحضارات على المحك**، ترجمة جورج كتورة، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٤م، ص٤٣٦.

[١١٢] هاملتون، جيب؛ وبوين، هارولد. **المجتمع الإسلامي والغرب**، ترجمة عبد المجيد القيسي، دمشق: دار المدى، ط١، ١٩٩٧م، ج ١، ص٩٧.

وتجديد حتى تسانده الدولة، أو على الأقل تطلق يده. ومن لمثلي بهذا؟. ولا بد لمن يتولى مثل هذه المناصب في عهد الثورة أن يخضع لسياسة الدولة، ويعمل على إرضائها، ويسير في ركابها: فإما أن ينطق بباطل، وإما أن يسكت عن حق، وإلا أصبح في صراع معها. ولهذا يبعد على مثلي أن يكون في هذا المنصب."[١١٣] وقد علق صديقه الشيخ أحمد العسال على ذلك بأنه أراد أن يكون شيخًا للأزهر فكان شيخًا للأمة بأسرها، تختاره الأمة عن حب وطواعية، فلا يختاره الحاكم ولا يعزله كشيخ الأزهر.[١١٤]

إن مثل هذه المواقف تعكس رفضًا لفكرة "المناصب الدينية"، التي تحيل إلى سلطة الدولة التي اختلت شرعيتها من جهة، والمتجاوزة للحدود القُطْرية إلى الأمة الإسلامية من جهة أخرى. ولهذا نجد القرضاوي لا يتسلم أي منصب ديني رسميّ، فضلاً عن رفضه منصب "المرشد العام" للإخوان!

٣. المرجعية في الخطاب:

وعلى مستوى خطاب القرضاوي نفسه، فقد استطاع أن يُحدث -على المستوى الفقهي- مقولاتٍ جريئةً في الفقه التقليدي، ليُضفي عليه طابع المعاصرة، وليبثَّ الفاعلية فيه، فيستعيد دوره في الحياة العامة، بعد أن أقصته الدولة الوطنية. ومن هنا شكّل كتابه الأول "الحلال والحرام" (كَتَبه سنة ١٩٥٩م) مساهمة بارزة استطاع من خلاله أن يوسّع دائرة "الحلال"، ليجعل من الفقه أقلَّ عبئًا على المسلم في حياته المعاصرة، الأمر الذي أسهم في انتشاره الكبير في الشرق والغرب، وأدى إلى اعتماد كثير من المسلمين فتاواه.

---

[١١٣] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ٢١١/١.
[١١٤] المرجع السابق، ٢١١/١.

وفيما يخص الفقه السياسي الذي ضمر في الفقه التقليدي، فقد استطاع أن يُسهم في تنميته بشكل واضح من خلال بحثه في مسائل الذمة، والأقليات، والدولة الإسلامية، والحريات، وكذلك في المجال الاقتصادي، والبنوك الإسلامية، ومعالجة الفقر، وغير ذلك مما يصبُّ في نصرة فكرة "شمولية الإسلام"، التي وإن لم يكن هو منشئها، إلا أنه استطاع –في تقديري– أن يحوّلها إلى وعي شعبي عامّ، بأن جعل من الإسلام نظام حياة لجمهور كبير من المسلمين.

وهو في سبيل ذلك كله، كان جريئاً في اقتحام مساحات سكت عنها غيره، أو لم يتجرأ على الخوض فيها، وكانت توجهاته وأقواله تعكس استجابة جيدة لتحديات العصر، ومعرفة جيدة بالواقع، من خلال ما أسماه "فقه التيسير" إلى جانب أنواع أخرى من الفقه، مثل "فقه الأولويات" و"فقه الأقليات" و"فقه المقاصد"، التي أصبحت -إلى جانب غيرها من المقولات: الدولة، الحريات، الديمقراطية، شمولية الإسلام ...- جزءاً من الخطاب الإسلامي المعاصر ككل.

لقد أنشأ -إلى جانب الغزالي فيما يخص الفكر السياسي تحديداً- تياراً عريضاً يستطيع الآن أن يحرّكه معه إذا تحرّك، ويمكن أن يوصف بالتيار الغالب أو الرئيس. فقد استطاع بنشاطه الواسع جدًّا- عبر العلوم المختلفة، والندوات والمؤتمرات والمنظمات الكثيرة التي يشارك فيها أو يرأسها- أن يكوّن حالة يمكن البناء عليها في تكوين ذلك التيار الأساس.

وثمة عوامل كثيرة ساهمت في تكوّن مرجعيته، لعل من أبرزها: موسوعيته في التحصيل والإنتاج؛[١١٥] فقد شارك وأسهم في علوم كثيرة: في الفقه وأصول الفقه، الاقتصاد الإسلامي، وفي علوم القرآن والسنة، وفي العقيدة، وفي الدعوة والتربية، وفي

[١١٥] وهذا الميل وُجد لديه قديمًا، وكان أحد أسباب اختياره الالتحاق بكلية أصول الدين التي تدرّس علوم النقل والعقل. انظر:

- القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ص٤٠٦.

الحركة الإسلامية وترشيد الصحوة، وفي الفكر الإسلامي. ومن المهمّ القول هنا: إن بعض الموضوعات التي كتب فيها لم يُسبق إليها، كما في كتابه الحلال والحرام، فهو وإن كان موضوعًا فقهيًّا قديمًا، إلا أنه لا يُلفى مجموعًا في كتاب، على هذا الترتيب والجمع، مع أنه ناقش ورجح فيه بين الآراء. وكذلك فقه الزكاة الذي قال عنه الشيخ محمد الغزالي: "لم يُؤلَّف في الإسلام مثله في موضوعه"، وقال عنه أبو الأعلى المودودي: "إنه كتاب القرن -أي الرابع عشر الهجري- في الفقه الإسلامي."[١١٦]

ومن مكوِّنات مرجعيته سهولة خطابه؛ فقد استطاع أن يقرّب الكثير من الأفكار لأذهان الناس، كما استطاع استثمار الأفكار الحديثة في خطابه، فهو يتحدث عن أن الحرية قبل الشريعة؛ إذ من دونها لا تُطبّق الشريعة، وأن الديمقراطية تتفق مع الإسلام، وأن الإسلام رعى الحريات المدنية والسياسية وغيرها، وهو حين يتحدث عن ضرورة العلم ومكانته، يتحدث عن أن علم الجبر "وضعه الخوارزمي ليحل به مشكلات في الوصايا والمواريث من أبواب الفقه" ليصل إلى القول: "الدين عندنا علم، والعلم عندنا دين،"[١١٧] وإن كان يقع أحيانًا في بعض "التبسيط" كحديثه مثلاً عن الرأسمالية من خلال نموذج قارون،[١١٨] وهذا ما يأخذه عليه بعض معارضيه.[١١٩]

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن تكوّن المرجعية لم يصدر عن أفكار وتصورات وطموحات ذاتية فقط، بل -وكما سبق- كان هناك سياق تاريخي ومسارات تكوين؛ بعضها شخصي وبعضها خارجي. كما أن المواقع الاجتماعية التي شغلها، دفعته إلى فكرة المرجعية، وساهمت في تكوينها.

---

[١١٦] المرجع السابق، ٣/٢٣١-٢٣٢.
[١١٧] القرضاوي، يوسف. **الرسول والعِلْم**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٩٩١م.
[١١٨] القرضاوي، يوسف. **مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام**، بيروت: دار العربية للطباعة والنشر، دون تاريخ، ص١٢.
[١١٩] انظر:
- عيد، عبد الرزاق. **يوسف القرضاوي**، مرجع سابق، ص١٠٥.

رابعاً: القرضاوي: آفاق الدَّور وحدوده

وظيفة العلماء هي الحفاظ على "الأمة" هيئة متحدة في عقيدتها، متماسكة في كيانها،[١٢٠] وكانت لهم جهود في الحفاظ على هوية المجتمع المسلم وشكله، ممثلاً في مؤسساته الدينية والعامة، وإعادة تشكيل الحياة العامة ثقافيّاً وفكريّاً.[١٢١]

هذا الدور التاريخي للعلماء، النظري والعملي معًا، أمكن للقرضاوي أن يضطلع به عبر مسيرته العلمية والدعوية، فقد كان يحرص على المشاركة في النشاط الاجتماعي والحضور في كل المناسبات الدينية والوطنية والاجتماعية، وهو الأمر الذي توفر له كذلك في قطر بلد أقامته،[١٢٢] فهو لم يغادر الوعي التاريخي بدور العالم في الحياة والمجتمع، ففي حين انحسر الفقه عن الحياة العامة وتَقَلّص دور العالم (الديني) في المجتمع بفعل عوامل عديدة،[١٢٣] نجد القرضاوي يستصحب مرجعية الفقيه ودور المفكر المنشغل بقضايا الأمة؛ إذ نجده حاضرًا في القضايا الكبرى، ومعبّرًا عن موقفه منها، ومُعبِّئًا الجماهير لأجل ذلك.

وهذا الدور المركب الجامع بين الفقه والفكر، والمستصحب للدور الشامل، يعود إلى كونه استمرارًا لميراث الإصلاحية،[١٢٤] كما نجدها لدى المصريين من أمثال: محمد

---

[١٢٠] جيب، وبوين، **المجتمع الإسلامي**، مرجع سابق، ص٩٧.

[١٢١] باقادر، أبو بكر. **العلماء من الدراسات التاريخية إلى الدراسات الاستراتيجية**، مرجع سابق، ص٤٢-٤٣.

[١٢٢] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ٣٦١/٢.

[١٢٣] انظر بحث الخطيب، معتز. اتحاد العلماء .. الدور والمرجعية والمستقبل، القاهرة: **مجلة المنار الجديد**، عدد ٣٦، خريف ٢٠٠٦م، ص١٠١.

[١٢٤] حول علاقة القرضاوي بالإصلاحية الإسلامية انظر:

- القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ٢٢٤/١، ٢٨٥، ٢٩٧، ٢٩٩، ٤٥٢، ٤٩٦، وجزء من مقولات القرضاوي كان يقوم به جمال الدين القاسمي مثلاً، وهو من رجال الإصلاحية بدمشق. انظر:
- كومتز، ديفد دين. **الإصلاح الإسلامي: السياسة والغير الاجتماعي في سوريا أواخر العهد العثماني**، ترجمة مجيد الراضي، دمشق: دار المدى، ط١، ١٩٩٩م، ص١٥٥، ١٧٨. وقارن ذلك كله بـ:
- السيد، رضوان. **سياسيات الإسلام**، مرجع سابق، ص١٧٩.

عبده، والتونسيين من أمثال: خير الدين التونسي، الذي كان يرى أن أحد عوائق التقدم يتمثل في أن رجال الدين يعرفون الشريعة ولا علم لهم بأمور الدنيا، وأن رجال السياسة على العكس من ذلك، يعرفون الدنيا ولا يعلمون الدين. ومن هنا كانت رؤيته الإصلاحية المتعلقة بدور العلماء تتلخص في أن "العلماء الهداة جديرون بالتبصر في سياسة أوطانهم واعتبار الخلل الواقع في أحوالها الداخلية والخارجية، وإعانة أرباب السياسة بترتيب تنظيمات منسوجة على منوال الشريعة، معتبرين فيها من المصالح أحقها، ومن المضار اللازمة أخفها."[١٢٥]

إن الدور الذي قام به القرضاوي يتصل بهذه الأفكار والتصورات نفسها، ومع ذلك كله لم يكن حرص القرضاوي على إنشاء مرجعية عُلَمائية "عالمية" -تجسدت سنة ٢٠٠٤م، في (الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين) برئاسته- خارجًا عن دائرة تحركاته وواقع تأثيره،[١٢٦] فقد قابَلَ موسوعيته العلمية بمكانة مرموقة لدى العلماء والشعوب الذين التقاهم، وهم لا يُحصَون، وعلى الخصوص: انشغاله بمسلمي الغرب والشرق معًا، سعيًا لتجسيد "الأمة الإسلامية" التي يتحدث عنها -باستمرار- ويجتهد لأجل وحدتها.[١٢٧]

[١٢٥] التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق: المنصف الشنوفي، تونس: الدار التونسية للنشر، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط١٩٨٦م، ص١٥٣.

[١٢٦] أوضحت من خلال كلام القرضاوي عن الاتحاد ودوره، أنه يمثل مؤسسة مرجعية توفر إطارًا بديلاً عن الخلافة الإسلامية. انظر:

- الخطيب، معتز. اتحاد العلماء، **مجلة المنار الجديد**، مرجع سابق.

[١٢٧] يذكر القرضاوي قصة طريفة وقعت له أيام الشباب أثناء رحلته إلى الأردن من دون تأشيرة، وحين سأله ضابط الحدود عن التأشيرة أجابه: "إن الثقافة التي يعلمونها لنا في الأزهر لا تَعدّ الأردن بالنسبة لي بلدًا أجنبيًّا، إنهم يعلموننا أن المسلمين أمة واحدة وأن بلاد المسلمين وطن واحد اسمه (دار الإسلام) ..." . انظر:

- القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ٤٦٩/١.

وبناء على ما سبق كله، لا يمكن لنا أن نعدّ القرضاوي "مثقفاً" بالمعنى الحديث للكلمة،[١٢٨] بل هو يستعيد دور العالم التاريخي، من خلال الحفاظ على الهوية، وتشكيل الحياة العامة ثقافيًّا وفكريًّا، والتبصير الدائم بشؤون الدين لكل فرد من أفراد المجتمع، وتوجيههم إلى أساليب العمل والسلوك والتفكير التي يدعو إليها الدين، وحثِّهم على الأخذ بها. بل إن تكوينه التقليدي في شكله (السلفي الإصلاحي) يرجع إليه الفضل الأكبر في دوره البارز الذي شغله.[١٢٩]

أما فيما يخص شعبيته الكبيرة والواسعة، فقد بُنيت على عوامل عديدة، فقبل الإعلام تكونت من خلال كتاباته الكثيرة، وَسَفره الدائم، وعلاقته بالإخوان المسلمين والحركات الإسلامية ككل. ومع الإعلام توسعت شعبيته كثيرًا بفعل حرصه على استخدام التقنيات الحديثة في نشر خطابه، وتدعيم مرجعيته، ومن هنا كان لفضائية الجزيرة، وموقع "إسلام أون لاين" وموقعه الشخصي على الإنترنت دورٌ مهم في ذلك؛ إذ شكّل كلّ ذلك منابرَ غير تقليدية وذات جماهيرية كبيرة، يستطيع مخاطبتها، وإيصال أفكاره إليها. وهو بقي محافظًا على استخدام تلك المنابر جميعًا جنبًا إلى جنب، التقليدي منها وغير التقليدي (خطبة الجمعة، الحوارات الصحفية، الكتب والمنشورات، الإنترنت، الفضائيات، الدروس العامة في المساجد، المؤتمرات، والمحاضرات، والمؤسسات الأهلية ...).

---

[١٢٨] لم تظهر عبارة المثقف إلا في القرن العشرين، وكان فلاسفة القرن الثامن عشر هم من مهّد لها أول الأمر. فولادة المثقفين ارتبطت بالحداثة الأوربية، وهم مبدعو أيديولوجيات دنيوية، ومن هنا نشأت قطيعة بين المثقفين ورجال الكنيسة. انظر:

- ليكلرك، جيرار. **العولمة الثقافية**، مرجع سابق، ص٤٢٥ وما بعدها (فصل: المثقفون بين التقليد والحداثة).

[١٢٩] يشير ديل إيكلمان إلى أن التنشئة الخاصة لطلاب العلم الديني من الدراسة الجماعية والاحتكاك الطويل والتلمذة تسمح لهم بتكوين صورة مركبة للذات، والمسؤوليات الاجتماعية والثقافية التي عليهم القيام بها حتى يتمكنوا من أداء أدوار بارزة في الحياة العامة، وهو ما يضفي عليهم من هيئة ومكانة اجتماعية من أفراد المجتمع. انظر:

- باقادر، أبو بكر. **العلماء من الدراسات التاريخية إلى الدراسات الاستراتيجية**، مرجع سابق، ص٤٦.

ومع ذلك فإن استخدامه للتقنيات الحديثة واستثمارها في نشر خطابه وفكره، يطرح تساؤلاً جوهريًّا، هو في أصله فرع عن تساؤل كبير حول الإعلام الجديد في العالم الإسلامي، الذي أدى إلى ظهور فكرة المجال العام. والتساؤل المطروح هنا بخصوص القرضاوي، هو الكيفية التي أسهمت فيها وسائل الاتصال الحديثة (إعلام وإنترنت وغيرها) بالإضافة إلى وسائل الاتصال القديمة (أشرطة الكاسيت، والصحافة ...)، في تشكيل المعتقدات والسلطة، بل والمجتمع المحلي في العالم الإسلامي؟ وإلى أي مدى يتم استخدامها جميعًا من الإسلاميين في تقديم تصوراتهم، وتأكيد ذواتهم، أو إعادة تشكيلها؟[١٣٠]

خاتمة:

هكذا أسفر نشاط الشيخ القرضاوي عن تحوّل فكرة المرجعية من المنظومة إلى الشخص، بما يمثله من "توجه" في ظل السياق التاريخي الذي شرحناه.

وأحسب أن وفاة القرضاوي الذي يبلغ الثمانين سنة الآن، ستطرح بعض التحديات الصعبة، فلا أعتقد بوجود شخصية موازية له بكل مكوناته السابقة، مؤهلة لأن تشغل الأدوار العديدة التي اضطلع بها مجتمعةً، كما أن سؤال من ينوب عنه في كل تلك المؤسسات التي أقامها سيكون سؤالاً صعبًا للغاية، فهو لم ينشئ تلاميذ شخصيين، وإن كان أنشأ مدرسة فكرية، وهذا من المحتمل أن يعيد المرجعية إلى مرجعية الأفكار، والمنظومة الفكرية من جديد.

---

[١٣٠] عالج ديل إيكلمان وجون أندرسون بعض هذه الأفكار في كتابهما: "الإعلام الجديد في العالم الإسلامي"، انظر مراجعة له في:
- **مجلة الاجتهاد**، عدد ٤٧-٤٨، سنة ٢٠٠٠، ص٣٦١. وهناك دراسة تعدّها الباحثة بتينا غريف في ألمانيا عن "القرضاوي والميديا" وتأثير الميديا على صناعة الفتوى.

ويبقى أن ميراث الفكر الإصلاحي في شكله الذي انتهى إليه مع القرضاوي، ومن تأثروا به، بحاجة إلى مراجعات نقدية حقيقية لا تبقى أسيرة السياق التاريخي الذي أدى إلى تكونها، ولا تقف عند الحد الذي وصلت إليه. ومن أبرز المقولات التي تحتاج ذلك النقد والتجديد مقولات: الدولة الإسلامية، والوسطية الإسلامية، وفقه الأقليات.

كما أن تطورات البحث المقاصدي ونقد متون السُّنة، والدراسات الحديثة للقرآن الكريم، تتجاوز الأطروحات التي قدمها القرضاوي، لكن يبقى ذلك في الإطار المعرفي الخالص، وليس على مستوى الجماهير التي نشط بينها الآن "الدعاة الجدد"، ولا ندري إلى أين سينتهون بالجماهير التي تتأثر بهم.